This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
6105 025 682 100

H4621

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

H4621

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förſter.

Siebenter Band.

Zweite Abtheilung.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Encyklopädie

der

philoſophiſchen Wiſſenſchaften

im Grundriſſe.

Dritter Theil.

Die Philoſophie des Geiſtes.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Boumann.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Siebenter Band.

Zweite Abtheilung.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.

Verlag von Duncker und Humblot.

LIBRARY
IDAHO STATE COLLEGE
UNIVERSITY

123750

Vorwort des Herausgebers.

Aus Mangel an Zeit sieht sich der unterzeichnete Herausgeber dieser Ausgabe des dritten Theiles der Hegelschen Encyklopädie genöthigt, auf eine wissenschaftliche Betrachtung dieses Theiles hier zu verzichten und sich auf die Angabe der bei Bearbeitung desselben von ihm gebrauchten Materialien, so wie auf eine kurze Bezeichnung der Grundsätze zu beschränken, nach welchen er jenen Stoff in den zu machenden Zusätzen benutzen zu müssen geglaubt hat.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat der Unterzeichnete zuvörderst zu bemerken, daß er nur den die Lehre vom subjectiven Geist enthaltenden Abschnitt der Encyklopädie mit Zusätzen zu versehen beauftragt worden ist, da die den objectiven und den absoluten Geist behandelnden Abschnitte jenes Werkes schon — theils in der neuen Ausgabe der Rechtsphilosophie, — theils in den veröffentlichten Vorlesungen Hegels über die Philosophie der Geschichte, über die Aesthetik, die Religionsphilosophie und die Geschichte der Philosophie — ihre genügende Erläuterung erhalten haben. Die sich auf die Lehre vom subjectiven Geist beziehenden Paragraphen des fraglichen Buches konnten aber aus den nothwendigerweise sehr kurz gefaßten

Vorlesungen Hegels über die gesammte Encyklopädie keine wesentliche Erläuterung bekommen. Dagegen boten die ausschließlich über jenen einzelnen Zweig der Philosophie von Hegel gehaltenen Vorlesungen einen reichen Stoff zur Benutzung für den in Rede stehenden Zweck dar. — Dem Herausgeber lagen zuvörderst die eigenen Collegien-Hefte Hegels vor. Das eine derselben, mit dem Datum „Mai 1817" versehen, zeigt in seinen einzelnen Theilen eine große Ungleichheit der Ausführlichkeit; — das andere, in Berlin verfaßt und zum ersten Male im Sommersemester des Jahres 1820 gebraucht, ist etwas gleichmäßiger ausgeführt. Beide Hefte enthalten jedoch nicht eine zu festverbundenen Sätzen ausgearbeitete Entwicklung des Gegenstandes, sondern meistentheils nur allgemeine Umrisse und abgerissene Worte. — Zu diesen Urquellen kamen die nachgeschriebenen Hefte, in der Zahl von fünfen. Außer seinem eigenen Hefte benutzte der Herausgeber erstlich zwei Hefte, die Hegel selber sich hat abschreiben lassen und deren Eines von ihm bei seinen Vorlesungen in den Jahren 1828 und 1830 zu Grunde gelegt und zu diesem Behufe mit vielfachen eigenhändigen Randbemerkungen ausgestattet worden ist. Nicht geringere Ausbeute gewährte endlich das sehr fleißig ausgearbeitete, umfangsreiche Heft des Herrn Majors v. Griesheim aus dem Jahre 1825, und das etwas gedrängtere, in guter Ordnung befindliche des Herrn Dr. Mullach aus dem Jahre 1828.

In Bezug aber auf den zweiten hier zu besprechenden Punkt, — die Weise der Benutzung jenes Materials, — ist der Unterzeichnete von der Ansicht ausgegangen, daß

ihm die unerläßliche Pflicht oblag, den vergleichungsweise rohen Stoff gedachter Vorlesungen in diejenige künstlerische Form zu bringen, die auch von einem wissenschaftlichen Werke mit Recht gefordert wird. Ohne eine solche Umgestaltung würde in dem vorliegenden Falle eine widerwärtige Disharmonie zwischen dem zu erläuternden Buche und den zu demselben gemachten Zusätzen entstanden seyn. Zur Beseitigung dieser Disharmonie war aber große Anstrengung nöthig. Denn Hegels Vorlesungen hatten zwar, weil er mit vieler Freiheit vorzutragen pflegte, alle Frische und allen Zauber einer erst im Augenblick geschaffenen Gedankenwelt; doch führte dies mehr oder weniger vollständige Improvisiren nicht selten auch den Uebelstand unbewußter Wiederholungen, der Unbestimmtheit, des Zuweitgehens und des Springens mit sich. Diese Mängel mußten in der Bearbeitung sorgfältig vermieden werden. Die nöthig werdenden Veränderungen sind aber nur in dem eigenen, unzweifelhaften Sinne Hegels unternommen worden. Diesem Sinne glaubt der Unterzeichnete auch dadurch entsprochen zu haben, daß er aus seinen Zusätzen Dasjenige nicht weggelassen hat, was die Seele der Hegelschen Vorlesungen ausmacht, — nämlich die dialektische Entwicklung, welche Hegel in den Vorlesungen meistens mit größerer Ausführlichkeit und zum Theil in tieferer Weise, als in dem gedruckten Text zu geben für nothwendig erachtete, weil dieselbe dort, wegen der außerordentlichen Gedrängtheit der Darstellung, zuweilen den Schein der Aeußerlichkeit und der bloßen Versicherung bekommt. Obgleich daher in den Zusätzen zuweilen ein schon in dem

darüber ſtehenden Paragraphen behandelter Punkt hat beſprochen werden müſſen; ſo iſt Dies doch hoffentlich niemals in der Form einer überflüſſigen Wiederholung, ſondern immer auf die Art geſchehen, daß ſolcher Punkt dadurch eine vollſtändigere Entwicklung und Faßlichkeit gewonnen hat.

So bleibt dem Herausgeber nichts mehr übrig, als der Wunſch, daß dieſe Ausgabe des dritten Theiles der Hegelſchen Encyklopädie, neben den auf denſelben Gegenſtand ſich beziehenden, ſehr verdienſtvollen Arbeiten von Michelet, Roſenkranz und Daub, einen ehrenvollen Platz behaupten möge.

Berlin den 12. April 1845.

Boumann.

Inhalts-Anzeige.

Dritter Theil.

Die Philoſophie des Geiſtes.

§§. 377—577.

Seite

Einleitung. §. 377 3

Erſte Abtheilung. Der ſubjective Geiſt 40

A. Die Anthropologie. §. 388. 46

a. Die natürliche Seele. §. 391. 56

b. Die fühlende Seele. §. 403. 149

c. Die wirkliche Seele. §. 411. 239

B. Die Phänomenologie des Geiſtes 249

a. Das Bewußtſeyn. §. 418. 257

b. Das Selbſtbewußtſeyn. §. 424. 266

c. Die Vernunft. §. 438. 286

C. Die Pſychologie 288

a. Der theoretiſche Geiſt. §. 445. 301

b. Der praktiſche Geiſt. §. 469. 359

c. Der freie Geiſt. §. 481. 373

Zweite Abtheilung. Der objective Geiſt.

A. Das Recht 376

a. Das Eigenthum. §. 488. 379

b. Der Vertrag. §. 493. 381

c. Das Recht gegen das Unrecht. §. 496. 382

B. Die Moralität.

a. Der Vorſatz. §. 504. 386

b. Die Abſicht und das Wohl. §. 505. 387

c. Das Gute und das Böſe. §. 507. 388

Seite

C. Die Sittlichkeit.

AA. Die Familie. §. 518. 393

BB. Die bürgerliche Gesellschaft. §. 523. 394

CC. Der Staat. §. 535. 403

Dritte Abtheilung. Der absolute Geist.

A. Die Kunst. §. 556. 440

B. Die geoffenbarte Religion. §. 564. 447

C. Die Philosophie. §. 572. 452

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Dritter Theil.

Philosophie des Geistes.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Ly. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förſter.

Siebenter Band.

Zweite Abtheilung.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.

Verlag von Duncker und Humblot.

tung des Geiſtes iſt nur dann in Wahrheit philoſophiſch, wenn ſie den Begriff deſſelben in ſeiner lebendigen Entwicklung und Verwirklichung erkennt, d. h. eben, wenn ſie den Geiſt als ein Abbild der ewigen Idee begreift. Seinen Begriff zu erkennen gehört aber zur Natur des Geiſtes. Die vom delphiſchen Apollo an die Griechen ergangene Aufforderung zur Selbſterkenntniß hat daher nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äußerlich an den menſchlichen Geiſt gerichteten Gebots; der zur Selbſterkenntniß treibende Gott iſt vielmehr nichts Andres, als das eigene abſolute Geſetz des Geiſtes. Alles Thun des Geiſtes iſt deßhalb nur ein Erfaſſen ſeiner ſelbſt, und der Zweck aller wahrhaften Wiſſenſchaft iſt nur der, daß der Geiſt in Allem, was im Himmel und auf Erden iſt, ſich ſelbſt erkenne. Ein durchaus Andres iſt für den Geiſt gar nicht vorhanden. Selbſt der Orientale verliert ſich nicht gänzlich in dem Gegenſtande ſeiner Anbetung; die Griechen aber haben zuerſt Das, was ſie ſich als das Göttliche gegenüberſtellten, ausdrücklich als Geiſt gefaßt; doch ſind auch ſie weder in der Philoſophie noch in der Religion zur Erkenntniß der abſoluten Unendlichkeit des Geiſtes gelangt; das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zum Göttlichen iſt daher bei den Griechen noch kein abſolut freies; erſt das Chriſtenthum hat durch die Lehre von der Menſchwerdung Gottes und von der Gegenwart des heiligen Geiſtes in der gläubigen Gemeine dem menſchlichen Bewußtſein eine vollkommen freie Beziehung zum Unendlichen gegeben, und dadurch die begreifende Erkenntniß des Geiſtes in ſeiner abſoluten Unendlichkeit möglich gemacht.

Nur eine ſolche Erkenntniß verdient fortan den Namen einer philoſophiſchen Betrachtung. Die Selbſterkenntniß in dem gewöhnlichen trivialen Sinn einer Erforſchung der eigenen Schwächen und Fehler des Individuums hat nur für den Einzelnen, — nicht für die Philoſophie — Intereſſe und Wichtigkeit, ſelbſt aber in Bezug auf den Einzelnen um ſo geringeren Werth, je weniger ſie ſich auf die Erkenntniß der allgemeinen intellectuellen und

moralischen Natur des Menschen einläßt, und je mehr sie, von den Pflichten, dem wahrhaften Inhalt des Willens absehend, in ein selbstgefälliges Sichherumwenden des Individuums in seinen ihm theuren Absonderlichkeiten ausartet. — Dasselbe gilt von der gleichfalls auf die Eigenthümlichkeiten einzelner Geister gerichteten sogenannten Menschenkenntniß. Für das Leben ist diese Kenntniß allerdings nützlich und nöthig, besonders in schlechten politischen Zuständen, wo nicht das Recht und die Sittlichkeit, sondern der Eigensinn, die Laune und Willkür der Individuen herrschen, — im Felde der Intriguen, wo die Charactere nicht auf die Natur der Sache sich stützen, vielmehr durch die pfiffig benutzte Eigenthümlichkeit Andrer sich halten und durch dieselben ihre zufälligen Zwecke erreichen wollen. Für die Philosophie aber bleibt diese Menschenkenntniß in eben dem Grade gleichgültig, wie dieselbe sich nicht von der Betrachtung zufälliger Einzelnheiten zur Auffassung großer menschlicher Charactere zu erheben vermag, durch welche die wahrhafte Natur des Menschen in unverkümmerter Reinheit zur Anschauung gebracht wird. — Sogar nachtheilig für die Wissenschaft wird jene Menschenkenntniß aber dann, wenn sie, — wie in der sogenannten pragmatischen Behandlung der Geschichte geschehen — den substantiellen Character weltgeschichtlicher Individuen verkennend, und daß Großes nur durch große Charactere vollbracht werden kann, nicht einsehend, aus der zufälligen Eigenthümlichkeit jener Heroen, aus deren vermeintlichen kleinen Absichten, Neigungen und Leidenschaften die größten Ereignisse der Geschichte abzuleiten den geistreich sein sollenden Versuch macht; ein Verfahren, bei welchem die von der göttlichen Vorsehung beherrschte Geschichte zu einem Spiele gehaltloser Thätigkeit und zufälliger Begebenheiten herabsinkt.

§. 378.

Der Pneumatologie oder sogenannten rationellen Psychologie, als abstracter Verstandesmetaphysik, ist bereits in der Einleitung Erwähnung geschehen. Die empirische Psycho-

logie hat den concreten Geiſt zu ihrem Gegenſtande, und wurde, ſeitdem nach dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften die Beobachtung und Erfahrung zur vornehmlichen Grundlage der Erkenntniß des Concreten geworden, auf dieſelbe Weiſe getrieben, ſo daß theils jenes Metaphyſiſche außerhalb dieſer empiriſchen Wiſſenſchaft gehalten wurde und zu keiner concreten Beſtimmung und Gehalt in ſich kam, theils die empiriſche Wiſſenſchaft ſich an die gewöhnliche Verſtandesmetaphyſik von Kräften, verſchiedenen Thätigkeiten u. ſ. f. hielt und die ſpeculative Betrachtung daraus verbannte. — Die Bücher des Ariſtoteles über die Seele mit ſeinen Abhandlungen über beſondere Seiten und Zuſtände derſelben ſind deswegen noch immer das vorzüglichſte oder einzige Werk von ſpeculativem Intereſſe über dieſen Gegenſtand. Der weſentliche Zweck einer Philoſophie des Geiſtes kann nur der ſeyn, den Begriff in die Erkenntniß des Geiſtes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener ariſtoteliſchen Bücher wieder aufzuſchließen.

Zuſatz. Ebenſo, wie die im vorigen §. beſprochene, auf die unweſentlichen, einzelnen, empiriſchen Erſcheinungen des Geiſtes gerichtete Betrachtungsweiſe, iſt auch die im geraden Gegentheil nur mit abſtract allgemeinen Beſtimmungen, mit dem vermeintlich erſcheinungsloſen Weſen, dem Anſich des Geiſtes ſich beſchäftigende ſogenannte rationelle Pſychologie oder Pneumatologie von der echt ſpeculativen Philoſophie ausgeſchloſſen, da dieſe die Gegenſtände weder aus der Vorſtellung als gegebene aufnehmen, noch dieſelben durch bloße Verſtandeskategorien beſtimmen darf, wie jene Pſychologie that, indem ſie die Frage aufwarf, ob der Geiſt oder die Seele einfach, immateriell, Subſtanz ſei. Bei dieſen Fragen wurde der Geiſt als ein Ding betrachtet; denn jene Kategorien wurden dabei, nach der allgemeinen Weiſe des Verſtandes, als ruhende, feſte angeſehen; ſo ſind ſie unfähig, die Natur des Geiſtes auszudrücken; der Geiſt iſt nicht ein Ruhendes, ſondern vielmehr das abſolut Unruhige, die reine Thä-

tigkeit, das Negiren oder die Idealität aller festen Verstandesbestimmungen, — nicht abstract einfach, sondern in seiner Einfachheit zugleich ein Sich-von-sich-selbst-unterscheiden, — nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinungen haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines nothwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich, — und nicht (wie jene Psychologie meinte) ein nur in äußerlicher Beziehung zum Körper stehendes Seelending, sondern mit dem Körper durch die Einheit des Begriffs innerlich verbunden.

In der Mitte zwischen der auf die zufällige Einzelnheit des Geistes gerichteten Beobachtung und der sich nur mit dem erscheinungslosen Wesen desselben befassenden Pneumatologie steht die auf das Beobachten und Beschreiben der besonderen Geistesvermögen ausgehende empirische Psychologie. Aber auch diese bringt es nicht zur wahrhaften Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen, zur Erkenntniß der concret allgemeinen Natur oder des Begriffs des Geistes, und hat daher gleichfalls keinen Anspruch auf den Namen echtspeculativer Philosophie. Wie den Geist überhaupt, so nimmt die empirische Psychologie auch die besonderen Vermögen, in welche sie denselben zerlegt, als gegebene aus der Vorstellung auf, ohne durch Ableitung dieser Besonderheiten aus dem Begriff des Geistes den Beweis der Nothwendigkeit zu liefern, daß im Geiste gerade diese und keine anderen Vermögen sind. — Mit diesem Mangel der Form hängt nothwendig die Entgeistigung des Inhalts zusammen. Wenn in den bereits geschilderten beiden Betrachtungsweisen einerseits das Einzelne, andrerseits das Allgemeine als etwas für sich Festes genommen wurde, so gelten der empirischen Psychologie auch die Besonderungen, in welche ihr der Geist zerfällt, als in ihrer Beschränktheit starre; so daß der Geist zu einem bloßen Aggregat von selbstständigen Kräften wird, deren jede mit der anderen nur in Wechselwirkung, somit in äußerlicher Beziehung steht. Denn, obgleich

dieſe Pſychologie auch die Forderung eines zwiſchen den verſchiedenen Geiſteskräften hervorzubringenden harmoniſchen Zuſammenhangs macht — ein bei dieſem Gegenſtande häufig vorkommendes, aber ebenſo unbeſtimmtes Schlagwort, wie ſonſt die Vollkommenheit war — ſo iſt damit nur eine ſein ſollende, nicht die urſprüngliche Einheit des Geiſtes ausgeſprochen, noch weniger aber die Beſonderung, zu welcher der Begriff des Geiſtes, ſeine an ſich ſeiende Einheit, fortgeht, als eine nothwendige und vernünftige erkannt; jener harmoniſche Zuſammenhang bleibt daher eine ſich in nichtsſagenden Redensarten breit machende leere Vorſtellung, welche gegen die als ſelbſtſtändig vorausgeſetzten Geiſteskräfte zu keiner Macht gelangt.

§. 379.

Das Selbſtgefühl von der lebendigen Einheit des Geiſtes ſetzt ſich von ſelbſt gegen die Zerſplitterung deſſelben in die verſchiedenen, gegeneinander ſelbſtſtändig vorgeſtellten Vermögen, Kräfte oder was auf daſſelbe hinauskommt, ebenſo vorgeſtellten Thätigkeiten. Noch mehr aber führen die Gegenſätze, die ſich ſogleich darbieten, von der Freiheit des Geiſtes und von dem Determinirtwerden deſſelben, ferner von der freien Wirkſamkeit der Seele im Unterſchiede von der ihr äußerlichen Leiblichkeit, und wieder der innige Zuſammenhang beider, auf das Bedürfniß hier zu begreifen. Insbeſondere haben die Erſcheinungen des animaliſchen Magnetismus in neuern Zeiten auch in der Erfahrung die ſubſtantielle Einheit der Seele und die Macht ihrer Idealität zur Anſchauung gebracht, wodurch alle die feſten Verſtandesunterſchiede in Verwirrung geſetzt, und eine ſpeculative Betrachtung für die Auflöſung der Widerſprüche unmittelbar als nothwendig gezeigt wird.

Zuſatz. Alle jene, in den beiden vorhergehenden Paragraphen geſchilderten endlichen Auffaſſungen des Geiſtes ſind theils durch die ungeheure Umgeſtaltung, welche die Philoſophie überhaupt in neurer Zeit erfahren hat, theils, von der empiriſchen

Seite ſelbſt her, durch die das endliche Denken vor den Kopf ſtoßenden Erſcheinungen des animaliſchen Magnetismus verdrängt worden. — Was das Erſtere betrifft, ſo hat ſich die Philoſophie über die ſeit Wolf allgemein gewordene endliche Betrachtungsweiſe des nur reflectirenden Denkens — auch über das Fichteſche Stehenbleiben bei den ſogenannten Thatſachen des Bewußtſeyns — zur Auffaſſung des Geiſtes als der ſichſelbſtwiſſenden wirklichen Idee, zum Begriff des ſich auf nothwendige Weiſe inſichſelbſtunterſcheidenden und aus ſeinen Unterſchieden zur Einheit mit ſich zurückkehrenden lebendigen Geiſtes erhoben, damit aber nicht bloß die in jenen endlichen Auffaſſungen des Geiſtes herrſchenden Abſtractionen des nur Einzelnen, nur Beſonderen und nur Allgemeinen überwunden und zu Momenten des Begriffs, der ihre Wahrheit iſt, herabgeſetzt, ſondern auch, ſtatt des äußerlichen Beſchreibens vorgefundenen Stoffes, die ſtrenge Form des ſich ſelbſt mit Nothwendigkeit entwickelnden Inhalts als die allein wiſſenſchaftliche Methode geltend gemacht. Wenn in den empiriſchen Wiſſenſchaften der Stoff als ein durch die Erfahrung gegebener von außen aufgenommen und nach einer bereits feſtſtehenden allgemeinen Regel geordnet und in äußerlichen Zuſammenhang gebracht wird; ſo hat dagegen das ſpeculative Denken jeden ſeiner Gegenſtände und die Entwicklung derſelben in ihrer abſoluten Nothwendigkeit aufzuzeigen. Dieß geſchieht, indem jeder beſondere Begriff aus dem ſich ſelbſt hervorbringenden und verwirklichenden allgemeinen Begriff oder der logiſchen Idee abgeleitet wird. Die Philoſophie muß daher den Geiſt als eine nothwendige Entwicklung der ewigen Idee begreifen, und Dasjenige, was die beſonderen Theile der Wiſſenſchaft vom Geiſte ausmacht, rein aus dem Begriffe deſſelben ſich entfalten laſſen. Wie bei dem Lebendigen überhaupt, auf ideelle Weiſe, Alles ſchon im Keime enthalten iſt, und von dieſem ſelbſt, nicht von einer fremden Macht hervorgebracht wird; ſo müſſen auch alle beſonderen Formen des lebendigen Geiſtes aus ſeinem Begriffe als ihrem Keime ſich hervortrei-

ben. Unser vom Begriff bewegtes Denken bleibt dabei dem ebenfalls vom Begriff bewegten Gegenstande durchaus immanent; wir sehen der eigenen Entwicklung des Gegenstandes gleichsam nur zu, verändern dieselbe nicht durch Einmischung unserer subjectiven Vorstellungen und Einfälle. Der Begriff bedarf zu seiner Verwirklichung keines äußeren Antriebs; seine eigene, den Widerspruch der Einfachheit und des Unterschieds in sich schließende und deßwegen unruhige Natur treibt ihn, sich zu verwirklichen, den in ihm selbst nur auf ideelle Weise, das heißt, in der widersprechenden Form der Unterschiedslosigkeit vorhandenen Unterschied zu einem wirklichen zu entfalten, und sich durch diese Aufhebung seiner Einfachheit als eines Mangels, einer Einseitigkeit, wirklich zu dem Ganzen zu machen, von welchem er zunächst nur die Möglichkeit enthält.

Nicht minder aber, wie im Beginn und Fortgang seiner Entwicklung, ist der Begriff im Abschließen derselben von unserer Willkür unabhängig. Bei bloß räsonnirender Betrachtungsweise erscheint der Abschluß allerdings mehr oder weniger willkürlich; in der philosophischen Wissenschaft dagegen setzt der Begriff selber seinem Sichentwickeln dadurch eine Grenze, daß er sich eine ihm völlig entsprechende Wirklichkeit giebt. Schon am Lebendigen sehen wir diese Selbstbegrenzung des Begriffs. Der Keim der Pflanze — dieser sinnlich vorhandene Begriff — schließt seine Entfaltung mit einer ihm gleichen Wirklichkeit, mit Hervorbringung des Samens. Dasselbe gilt vom Geiste; auch seine Entwicklung hat ihr Ziel erreicht, wenn der Begriff desselben sich vollkommen verwirklicht hat — oder was dasselbe ist — wenn der Geist zum vollkommenen Bewußtseyn seines Begriffs gelangt ist. Dieß Sich-in-Eins-Zusammenziehen des Anfangs mit dem Ende, — dieß in seiner Verwirklichung zu sich selber Kommen des Begriffs erscheint aber am Geiste in einer noch vollendeteren Gestalt als am bloß Lebendigen; denn während bei diesem der hervorgebrachte Samen nicht derselbe ist mit dem, von welchem er hervorgebracht worden, ist

in dem ſich ſelbſt erkennenden Geiſte das Hervorgebrachte Eins und Daſſelbe mit dem Hervorbringenden.

Nur wenn wir den Geiſt in dem geſchilderten Proceß der Selbſtverwirklichung ſeines Begriffs betrachten, erkennen wir ihn in ſeiner Wahrheit; (denn Wahrheit heißt eben Uebereinſtimmung des Begriffs mit ſeiner Wirklichkeit). In ſeiner Unmittelbarkeit iſt der Geiſt noch nicht wahr, hat ſeinen Begriff noch nicht ſich gegenſtändlich gemacht, das in ihm auf unmittelbare Weiſe Vorhandene noch nicht zu einem von ihm Geſetzten umgeſtaltet, ſeine Wirklichkeit noch nicht zu einer ſeinem Begriff gemäßen umgebildet. Die ganze Entwicklung des Geiſtes iſt nichts Anderes als ſein Sichſelbſterheben zu ſeiner Wahrheit, und die ſogenannten Seelenkräfte haben keinen anderen Sinn als den, die Stufen dieſer Erhebung zu ſein. Durch dieſe Selbſtunterſcheidung, durch dieß Sichumgeſtalten und durch die Zurückführung ſeiner Unterſchiede zur Einheit ſeines Begriffs iſt der Geiſt, wie ein Wahres, ſo ein Lebendiges, Organiſches, Syſtematiſches, und nur durch das Erkennen dieſer ſeiner Natur iſt die Wiſſenſchaft vom Geiſte gleichfalls wahr, lebendig, organiſch, ſyſtematiſch; — Prädicate, die weder der rationellen noch der empiriſchen Pſychologie ertheilt werden können, da jene den Geiſt zu einem von ſeiner Verwirklichung abgeſchiedenen, todten Weſen macht, dieſe aber den lebendigen Geiſt dadurch abtödtet, daß ſie denſelben in eine vom Begriff nicht hervorgebrachte und zuſammengehaltene Mannigfaltigkeit ſelbſtſtändiger Kräfte auseinanderreißt.

Wie ſchon bemerkt, hat der thieriſche Magnetismus dazu beigetragen, die unwahre, endliche, bloß verſtändige Auffaſſung des Geiſtes zu verdrängen. Dieſe Wirkung hat jener wunderbare Zuſtand beſonders in Bezug auf die Betrachtnng der Naturſeite des Geiſtes gehabt. Wenn die ſonſtigen Zuſtände und natürlichen Beſtimmungen des Geiſtes ſowie die bewußten Thätigkeiten deſſelben wenigſtens äußerlich vom Verſtande aufgefaßt werden können, und dieſer den in ihm ſelbſt wie in den endlichen Dingen herrſchen-

den äußeren Zuſammenhang von Urſach und Wirkung, — den ſogenannten natürlichen Gang der Dinge — zu faſſen vermag; ſo zeigt ſich der Verſtand dagegen unfähig, an die Erſcheinungen des thieriſchen Magnetismus auch nur zu glauben, weil in denſelben das nach der Meinung des Verſtandes durchaus feſte Gebundenſein des Geiſtes an Ort und Zeit, ſo wie an den verſtändigen Zuſammenhang von Urſache und Wirkung ſeinen Sinn verliert, und innerhalb des ſinnlichen Daſeyns ſelbſt die dem Verſtande ein unglaubliches Wunder bleibende Erhabenheit des Geiſtes über das Außereinander und über deſſen äußerliche Zuſammenhänge zum Vorſchein kommt. Obgleich es nun ſehr thöricht wäre, in den Erſcheinungen des thieriſchen Magnetismus eine Erhebung des Geiſtes ſogar über ſeine begreifende Vernunft zu ſehen, und von dieſem Zuſtande über das Ewige höhere Aufſchlüſſe als die von der Philoſophie ertheilten zu erwarten, — obgleich der magnetiſche Zuſtand vielmehr für eine Krankheit und für ein Herabſinken des Geiſtes ſelbſt unter das gewöhnliche Bewußtſeyn inſofern erklärt werden muß, als der Geiſt in jenem Zuſtande ſein in beſtimmten Unterſcheidungen ſich bewegendes, der Natur ſich gegenüberſtellendes Denken aufgiebt; — ſo iſt doch andererſeits das in den Erſcheinungen jenes Magnetismus ſichtbare Sichlosmachen des Geiſtes von den Schranken des Raums und der Zeit und von allen endlichen Zuſammenhängen Etwas, was mit der Philoſophie eine Verwandtſchaft hat, und das, da es mit aller Brutalität einer ausgemachten Thatſache dem Skepticismus des Verſtandes Trotz bietet, das Fortſchreiten von der gewöhnlichen Pſychologie zum begreifenden Erkennen der ſpeculativen Philoſophie nothwendig macht, für welche allein der thieriſche Magnetismus kein unbegreifliches Wunder iſt.

§. 380.

Die concrete Natur des Geiſtes bringt für die Betrachtung die eigenthümliche Schwierigkeit mit ſich, daß die beſonderen Stufen und Beſtimmungen der Entwicklung ſeines Begriffs nicht

zugleich als besondere Existenzen zurück und seinen tiefern Gestaltungen gegenüber bleiben, wie dieß in der äußern Natur der Fall ist, wo die Materie und Bewegung ihre freie Existenz als Sonnensystem hat, die Bestimmungen der Sinne auch rückwärts als Eigenschaften der Körper und noch freier als Elemente existiren u. s. f. Die Bestimmungen und Stufen des Geistes dagegen sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höhern Entwicklungsstufen. Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigern, abstractern Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit. Oberflächlicherweise kann daher in der Empfindung, welche nur eine abstracte Form ist, jener Inhalt, das Religiöse, Sittliche u. s. f., wesentlich seine Stelle und sogar Wurzel zu haben, und seine Bestimmungen als besondere Arten der Empfindung zu betrachten nothwendig scheinen. Aber zugleich wird es, indem niedrigere Stufen betrachtet werden, nöthig, um sie nach ihrer empirischen Existenz bemerklich zu machen, an höhere zu erinnern, an welchen sie nur als Formen vorhanden sind, und auf diese Weise einen Inhalt zu anticipiren, der erst später in der Entwicklung sich darbietet (z. B. beim natürlichen Erwachen das Bewußtseyn, bei der Verrücktheit den Verstand u. s. f.).

Begriff des Geistes.

§. 381.

Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee ergeben, deren Object eben sowohl als das Subject der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objectivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in die-

ſer identiſch mit ſich geworden iſt. Er iſt dieſe Identität ſomit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur.

Zuſatz. Bereits im Zuſatz zu §. 379 iſt der Begriff des Geiſtes dahin angegeben worden, daß dieſer die ſich ſelbſt wiſſende wirkliche Idee ſey. Dieſen Begriff hat die Philoſophie, wie alle ihre ſonſtigen Begriffe, als nothwendig zu erweiſen, das heißt, als Reſultat der Entwicklung des allgemeinen Begriffs oder der logiſchen Idee zu erkennen. Dem Geiſte geht aber in dieſer Entwicklung nicht nur die logiſche Idee, ſondern auch die äußere Natur vorher. Denn das ſchon in der einfachen logiſchen Idee enthaltene Erkennen iſt nur der von uns gedachte Begriff des Erkennens, nicht das für ſich ſelbſt vorhandene Erkennen, nicht der wirkliche Geiſt, ſondern bloß deſſen Möglichkeit. Der wirkliche Geiſt, welcher allein in der Wiſſenſchaft vom Geiſte unſer Gegenſtand iſt, hat die äußere Natur zu ſeiner nächſten, wie die logiſche Idee zu ſeiner erſten Vorausſetzung. Zu ihrem Endreſultate muß daher die Naturphiloſophie — und mittelbar die Logik — den Beweis der Nothwendigkeit des Begriffs des Geiſtes haben. Die Wiſſenſchaft vom Geiſt ihrerſeits hat dieſen Begriff durch ſeine Entwicklung und Verwirklichung zu bewähren. Was wir daher hier zu Anfang unſerer Betrachtung des Geiſtes verſicherungsweiſe von demſelben ſagen, kann nur durch die ganze Philoſophie wiſſenſchaftlich bewieſen werden. Zunächſt können wir hier nichts Anderes thun, als den Begriff des Geiſtes für die Vorſtellung erläutern.

Um dieſen Begriff feſtzuſetzen, iſt nöthig, daß wir die Beſtimmtheit angeben, durch welche die Idee als Geiſt iſt. Alle Beſtimmtheit iſt aber Beſtimmtheit nur gegen eine andere Beſtimmtheit; der des Geiſtes überhaupt, ſteht zunächſt die der Natur gegenüber; jene iſt daher nur zugleich mit dieſer zu faſſen. Als die unterſcheidende Beſtimmtheit des Begriffs des Geiſtes muß die Idealität, das heißt, das Aufheben des Andersſeyns der Idee, das aus ihrem Anderen in ſich Zurückkehren und Zurückgekehrtſeyn

derſelben bezeichnet werden, während dagegen für die logiſche Idee das unmittelbare, einfache Inſichſeyn, für die Natur aber das Außerſichſeyn der Idee das Unterſcheidende iſt. Eine ausführlichere Entwicklung des im Zuſatz zu §. 379 über die logiſche Idee beiläufig Geſagten liegt uns hier zu fern; nothwendiger iſt an dieſer Stelle eine Erläuterung Desjenigen, was als das Charakteriſtiſche der äußeren Natur angegeben worden iſt, da zu dieſer der Geiſt — wie ſchon bemerkt — ſeine nächſte Beziehung hat.

Auch die äußere Natur wie der Geiſt iſt vernünftig, göttlich, eine Darſtellung der Idee. Aber in der Natur erſcheint die Idee im Elemente des Außereinander, iſt nicht nur dem Geiſte äußerlich, ſondern, — weil dieſem, weil der das Weſen des Geiſtes ausmachenden an und für ſich ſeyenden Innerlichkeit, — eben deßhalb auch ſich ſelber äußerlich. Dieſer ſchon von den Griechen ausgeſprochene und ihnen ganz geläufige Begriff der Natur ſtimmt vollkommen mit unſerer gewöhnlichen Vorſtellung von dieſer überein. Wir wiſſen, daß das Natürliche räumlich und zeitlich iſt — daß in der Natur Dieſes neben Dieſem beſteht, — Dieſes nach Dieſem folgt, — kurz, daß alles Natürliche in's Unendliche außereinander iſt; daß ferner die Materie, dieſe allgemeine Grundlage aller daſeyenden Geſtaltungen der Natur, nicht bloß uns Widerſtand leiſtet, außer unſerem Geiſte beſteht, ſondern gegen ſich ſelber ſich auseinander hält, in concrete Punkte, in materielle Atome ſich trennt, aus denen ſie zuſammengeſetzt iſt. Die Unterſchiede, zu welchen der Begriff der Natur ſich entfaltet, ſind mehr oder weniger gegeneinander ſelbſtſtändige Exiſtenzen; durch ihre urſprüngliche Einheit ſtehen ſie zwar mit einander in Beziehung, ſo daß keine ohne die andre begriffen werden kann; aber dieſe Beziehung iſt eine ihnen in höherem oder geringerem Grade äußerliche. Wir ſagen daher mit Recht, daß in der Natur nicht die Freiheit, ſondern die Nothwendigkeit herrſche; denn dieſe letztere iſt eben, in ihrer eigentlichſten Bedeutung, die nur innerliche und deßhalb auch nur äußerliche Beziehung gegeneinander ſelbſt-

ſtändiger Exiſtenzen. So erſcheinen z. B. das Licht und die Elemente als gegeneinander ſelbſtſtändig; ſo haben die Planeten, obgleich von der Sonne angezogen, trotz dieſes Verhältniſſes zu ihrem Centrum, den Schein der Selbſtſtändigkeit gegen daſſelbe und gegeneinander, welcher Widerſpruch durch die Bewegung des Planeten um die Sonne dargeſtellt wird. — Im Lebendigen kömmt allerdings eine höhere Nothwendigkeit zu Stande als die im Lebloſen herrſchende iſt. Schon in der Pflanze zeigt ſich ein in die Peripherie ergoſſenes Centrum, eine Concentration der Unterſchiede, ein Sich-von-innen-Herausentwickeln, eine ſich ſelbſt unterſcheidende und aus ihren Unterſchieden in der Knospe ſich ſelbſt hervorbringende Einheit, ſomit Etwas, dem wir Trieb zuſchreiben; aber dieſe Einheit bleibt eine unvollſtändige, weil der Gliederungsproceß der Pflanze ein Außerſichkommen des vegetabiliſchen Subjects, jeder Theil die ganze Pflanze, eine Wiederholung derſelben iſt, die Glieder mithin nicht in vollkommener Unterwürfigkeit unter die Einheit des Subjects gehalten werden. — Eine noch vollſtändigere Ueberwindung der Aeußerlichkeit ſtellt der thieriſche Organismus dar; in dieſem erzeugt nicht nur jedes Glied das andere, iſt deſſen Urſach und Wirkung, Mittel und Zweck, ſomit ſelbſt zugleich ſein Anderes, ſondern das Ganze wird von ſeiner Einheit ſo durchdrungen, daß Nichts in ihm als ſelbſtſtändig erſcheint, jede Beſtimmtheit zugleich eine ideelle iſt, das Thier in jeder Beſtimmtheit daſſelbe Eine Allgemeine bleibt, daß ſomit am thieriſchen Körper das Außereinander ſich in ſeiner ganzen Unwahrheit zeigt. Durch dieß Beiſichſeyn in der Beſtimmtheit, durch dieß in- und aus ſeiner Aeußerlichkeit unmittelbar in ſich Reflectirtſeyn iſt das Thier für ſich ſeyende Subjectivität und hat es Empfindung; die Empfindung iſt eben dieſe Allgegenwart der Einheit des Thieres in allen ſeinen Gliedern, die jeden Eindruck unmittelbar dem Einen Ganzen mittheilen, welches im Thiere für ſich zu werden beginnt. In dieſer ſubjectiven Innerlichkeit liegt, daß das Thier durch ſich ſelbſt, von innen heraus, nicht

bloß von außen bestimmt ist, das heißt, daß es Trieb und Instinkt hat. Die Subjectivität des Thieres enthält einen Widerspruch und den Trieb, durch Aufhebung dieses Widerspruchs sich selbst zu erhalten; welche Selbsterhaltung das Vorrecht des Lebendigen und in noch höherem Grade das des Geistes ist. Das Empfindende ist bestimmt, hat einen Inhalt und damit eine Unterscheidung in sich; dieser Unterschied ist zunächst noch ein ganz ideeller, einfacher, in der Einheit des Empfindens aufgehobener; der aufgehobene, in der Einheit bestehende Unterschied ist ein Widerspruch, der dadurch aufgehoben wird, daß der Unterschied sich als Unterschied setzt. Das Thier wird also aus seiner einfachen Beziehung auf sich in den Gegensatz gegen die äußerliche Natur hineingetrieben. Durch diesen Gegensatz verfällt das Thier in einen neuen Widerspruch; denn nun ist der Unterschied auf eine, der Einheit des Begriffs widersprechende Weise gesetzt; er muß daher ebenso aufgehoben werden, wie zuerst die ununterschiedene Einheit. Diese Aufhebung des Unterschieds geschieht dadurch, daß das Thier das in der äußerlichen Natur für dasselbe Bestimmte verzehrt und durch das Verzehrte sich erhält. So ist durch Vernichtung des dem Thiere gegenüberstehenden Anderen die ursprüngliche einfache Beziehung auf sich und der darin enthaltene Widerspruch von Neuem gesetzt. Zur wahrhaften Lösung dieses Widerspruchs ist nöthig, daß das Andere, zu welchem das Thier sich verhält, diesem gleich sey. Dies findet im Geschlechtsverhältniß statt; hier empfindet jedes der beiden Geschlechter im Anderen nicht eine fremde Aeußerlichkeit, sondern sich selbst oder die beiden gemeinsame Gattung. Das Geschlechtsverhältniß ist daher der höchste Punkt der lebenden Natur; auf dieser Stufe ist sie der äußeren Nothwendigkeit im vollsten Maaße entnommen; da die auf einander bezogenen unterschiedenen Existenzen nicht mehr einander äußerlich sind, sondern die Empfindung ihrer Einheit haben. Dennoch ist die thierische Seele noch nicht frei; denn sie erscheint immer als Eins mit der Bestimmtheit der Empfindung oder Er-

regung, als an Eine Beſtimmtheit gebunden; nur in der Form der Einzelnheit iſt die Gattung für das Thier; dieß empfindet nur die Gattung, weiß nicht von ihr; im Thiere iſt noch nicht die Seele für die Seele, das Allgemeine als ſolches für das Allgemeine. Durch das im Gattungsprozeß ſtattfindende Aufheben der Beſonderheit der Geſchlechter kommt das Thier nicht zum Erzeugen der Gattung; das durch dieſen Proceß Hervorgebrachte iſt wieder nur ein Einzelnes. So fällt die Natur, ſelbſt auf der höchſten Spitze ihrer Erhebung über die Endlichkeit, immer wieder in dieſe zurück und ſtellt auf dieſe Weiſe einen beſtändigen Kreislauf dar. Auch der durch den Widerſpruch der Einzelnheit und der Gattung nothwendig herbeigeführte Tod bringt, — da er nur die leere, ſelbſt in der Form der unmittelbaren Einzelnheit erſcheinende, vernichtende Negation der Einzelnheit, nicht deren erhaltende Aufhebung iſt, — gleichfalls nicht die an-und-für-ſich-ſeyende Allgemeinheit oder die an-und-für-ſich allgemeine Einzelnheit, die ſich ſelbſt zum Gegenſtande habende Subjectivität hervor. Auch in der vollendetſten Geſtalt alſo, zu welcher die Natur ſich erhebt, — im thieriſchen Leben — gelangt der Begriff nicht zu einer ſeinem ſeelenhaften Weſen gleichen Wirklichkeit, zur völligen Ueberwindung der Aeußerlichkeit und Endlichkeit ſeines Daſeyns. Dieß geſchieht erſt im Geiſte, der eben durch dieſe in ihm zu Stande kommende Ueberwindung ſich ſelber von der Natur unterſcheidet, ſo daß dieſe Unterſcheidung nicht bloß das Thun einer äußeren Reflexion über das Weſen des Geiſtes iſt.

Dieſe zum Begriff des Geiſtes gehörende Aufhebung der Aeußerlichkeit iſt Das, was wir die Idealität deſſelben genannt haben. Alle Thätigkeiten des Geiſtes ſind nichts als verſchiedene Weiſen der Zurückführung des Aeußerlichen zu der Innerlichkeit, welche der Geiſt ſelbſt iſt, und nur durch dieſe Zurückführung, durch dieſe Idealiſirung oder Aſſimilation des Aeußerlichen wird und iſt er Geiſt. — Betrachten wir den Geiſt etwas näher, ſo finden wir als die erſte und einfachſte Beſtimmung deſſelben die,

daß er Ich ist. Ich ist ein vollkommen Einfaches, Allgemeines. Wenn wir Ich sagen, meinen wir wohl ein Einzelnes; da aber Jeder Ich ist, sagen wir damit nur etwas ganz Allgemeines. Die Allgemeinheit des Ich macht, daß es von Allem, selbst von seinem Leben abstrahiren kann. Der Geist ist aber nicht bloß dieß dem Lichte gleiche abstract Einfache, als welches er betrachtet wurde, wenn von der Einfachheit der Seele im Gegensatze gegen die Zusammengesetztheit des Körpers die Rede war; vielmehr ist der Geist ein trotz seiner Einfachheit in sich Unterschiedenes; denn Ich setzt sich selbst sich gegenüber, macht sich zu seinem Gegenstande und kehrt aus diesem, allerdings erst abstracten, noch nicht concreten Unterschiede zur Einheit mit sich zurück. Dieß Beisichselbstseyn des Ich in seiner Unterscheidung ist die Unendlichkeit oder Idealität desselben. Diese Idealität bewährt sich aber erst in der Beziehung des Ich auf den ihm gegenüberstehenden unendlich mannigfaltigen Stoff. Indem das Ich diesen Stoff erfaßt, wird derselbe von der Allgemeinheit des Ich zugleich vergiftet und verklärt, verliert sein vereinzeltes, selbstständiges Bestehen und erhält ein geistiges Dasein. Durch die unendliche Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen wird der Geist daher aus seiner Einfachheit, aus seinem Beisichseyn, so wenig in ein räumliches Außereinander hineingerissen, daß vielmehr sein einfaches Selbst sich in ungetrübter Klarheit durch jene Mannigfaltigkeit hindurchzieht und dieselbe zu keinem selbstständigen Bestehen kommen läßt.

Der Geist begnügt sich aber nicht damit, als endlicher Geist, durch seine vorstellende Thätigkeit die Dinge in den Raum seiner Innerlichkeit zu versetzen und ihnen somit auf eine selbst noch äußerliche Weise ihre Aeußerlichkeit zu nehmen; sondern, als religiöses Bewußtseyn, bringt er durch die scheinbar absolute Selbstständigkeit der Dinge bis zu der in ihrem Inneren wirksamen, Alles zusammenhaltenden, Einen, unendlichen Macht Gottes hindurch; und vollendet, als philosophisches Denken, jene Idealisirung

der Dinge dadurch, daß er die beſtimmte Weiſe erkennt, wie die ihr gemeinſames Princip bildende ewige Idee ſich in ihnen darſtellt. Durch dieſe Erkenntniß kommt die ſchon im endlichen Geiſte ſich bethätigende idealiſtiſche Natur des Geiſtes zu ihrer vollendeten, concreteſten Geſtalt, macht ſich der Geiſt zu der ſich ſelbſt vollkommen erfaſſenden wirklichen Idee und damit zum abſoluten Geiſte. Schon im endlichen Geiſte hat die Idealität den Sinn einer in ihren Anfang zurückkehrenden Bewegung, durch welche der Geiſt aus ſeiner Ununterſchiedenheit, — als der erſten Poſition — zu einem Anderen, — zur Negation jener Poſition — fortſchreitend, und vermittelſt der Negation jener Negation zu ſich ſelber zurückkommend, ſich als abſolute Negativität, als die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt erweiſt; und dieſer ſeiner Natur gemäß, haben wir den endlichen Geiſt, erſtens, in ſeiner unmittelbaren Einheit mit der Natur, dann, in ſeinem Gegenſatze gegen dieſelbe, und zuletzt, in ſeiner, jenen Gegenſatz als einen aufgehobenen in ſich enthaltenden, durch denſelben vermittelten Einheit mit der Natur zu betrachten. So aufgefaßt wird der endliche Geiſt als Totalität, als Idee und zwar als die für ſich ſeyende, aus jenem Gegenſatze zu ſich ſelbſt zurückkehrende wirkliche Idee erkannt. Im endlichen Geiſte aber hat dieſe Rückkehr nur ihren Beginn, erſt im abſoluten Geiſte wird ſie vollendet; denn erſt in dieſem erfaßt die Idee ſich, weder nur in der einſeitigen Form des Begriffs oder der Subjectivität, noch auch nur in der ebenſo einſeitigen Form der Objectivität oder der Wirklichkeit, ſondern in der vollkommenen Einheit dieſer ihrer unterſchiedenen Momente, das heißt, in ihrer abſoluten Wahrheit.

Was wir im Obigen über die Natur des Geiſtes geſagt haben, iſt etwas allein durch die Philoſophie zu Erweiſendes und Erwieſenes, der Beſtätigung durch unſer gewöhnliches Bewußtſeyn Nichtbedürftiges. Inſofern aber unſer nichtphiloſophiſches Denken ſeinerſeits einer Vorſtelligmachung des entwickelten Begriffs des Geiſtes bedarf, kann daran erinnert werden, daß auch

die christliche Theologie Gott, d. h., die Wahrheit, als Geist auffaßt, und dieſen nicht als ein Ruhendes, in leerer Einerleiheit Verbleibendes, ſondern als ein Solches betrachtet, das nothwendig in den Proceß des Sich-von-ſich-ſelbſt-unterſcheidens, des Setzens ſeines Anderen eingeht, und erſt durch dieß Andere und durch die erhaltende Aufhebung — nicht durch Verlaſſung — deſſelben zu ſich ſelber kommt. Die Theologie drückt, in der Weiſe der Vorſtellung, dieſen Proceß bekanntlich ſo aus, daß Gott der Vater (dieß einfach Allgemeine, Inſichſeyende), ſeine Einſamkeit aufgebend, die Natur (das Sichſelbſtäußerliche, Außerſichſeyende) erſchafft, einen Sohn (ſein anderes Ich) erzeugt, in dieſem Anderen aber, kraft ſeiner unendlichen Liebe, ſich ſelbſt anſchaut, darin ſein Ebenbild erkennt, und in demſelben zur Einheit mit ſich zurückkehrt; welche nicht mehr abſtracte, unmittelbare, ſondern concrete, durch den Unterſchied vermittelte Einheit der vom Vater und vom Sohne ausgehende, in der chriſtlichen Gemeine zu ſeiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangende heilige Geiſt iſt, als welcher Gott erkannt werden muß, wenn er in ſeiner abſoluten Wahrheit, — wenn er als an-und-für-ſich-ſeyende wirkliche Idee, — und nicht — entweder nur in der Form des bloßen Begriffs, des abſtracten Inſichſeyns — oder in der ebenſo unwahren Form einer mit der Allgemeinheit ſeines Begriffs nicht übereinſtimmenden einzelnen Wirklichkeit, — ſondern in der vollen Uebereinſtimmung ſeines Begriffs und ſeiner Wirklichkeit erfaßt werden ſoll.

Soviel über die unterſcheidenden Beſtimmtheiten der äußeren Natur und des Geiſtes überhaupt. Durch den entwickelten Unterſchied iſt zugleich die Beziehung angedeutet worden, in welcher die Natur und der Geiſt zu einander ſtehen. Da dieſe Beziehung häufig mißverſtanden wird, iſt eine Erläuterung derſelben hier an ihrer Stelle. Wir haben geſagt, der Geiſt negire die Aeußerlichkeit der Natur, aſſimilire ſich die Natur und idealiſire ſie dadurch. Dieſe Idealiſirung hat im endlichen, die Natur außer ſich

ſetzenden Geiſte eine einſeitige Geſtalt; hier ſteht der Thätigkeit unſeres Willens wie unſeres Denkens ein äußerlicher Stoff gegenüber, der gegen die Veränderung, welche wir mit ihm vornehmen, gleichgültig, die ihm dadurch zu Theil werdende Idealiſirung durchaus leidend erfährt. — Bei dem die Weltgeſchichte hervorbringenden Geiſte aber findet ein anderes Verhältniß ſtatt. Da ſteht nicht mehr auf der einen Seite eine dem Gegenſtande äußerliche Thätigkeit, auf der anderen ein bloß leidender Gegenſtand, ſondern die geiſtige Thätigkeit richtet ſich gegen einen in ſich ſelber thätigen Gegenſtand, — gegen einen ſolchen, der ſich zu Dem, was durch jene Thätigkeit hervorgebracht werden ſoll, ſelbſt heraufgearbeitet hat, ſo daß in der Thätigkeit und im Gegenſtande ein und derſelbe Inhalt vorhanden iſt, So waren z. B. das Volk und die Zeit, auf welche die Thätigkeit Alexander's und Cäſar's als auf ihren Gegenſtand wirkte, durch ſich ſelber zu dem von jenen Individuen zu vollbringenden Werke fähig geworden; die Zeit ſchaffte ſich ebenſo ſehr jene Männer, wie ſie von ihnen geſchaffen wurde; dieſe waren ebenſo die Werkzeuge des Geiſtes ihrer Zeit und ihres Volkes, wie umgekehrt jenen Heroen ihr Volk zum Werkzeug für die Vollbringung ihrer Thaten diente. — Dem ſo eben geſchilderten Verhältniß ähnlich iſt die Weiſe, wie der philoſophirende Geiſt ſich zur äußeren Natur verhält. Das philoſophiſche Denken erkennt nämlich, daß die Natur nicht bloß von uns idealiſirt wird, — daß das Außereinander derſelben nicht ein für ſie ſelber, für ihren Begriff, durchaus Unüberwindliches iſt, — ſondern daß die der Natur inwohnende ewige Idee, oder — was das Nämliche iſt — der in ihrem Inneren arbeitende an-ſich-ſeyende Geiſt ſelber die Idealiſirung, die Aufhebung des Außereinander bewirkt, weil dieſe Form ſeines Daſeyns mit der Innerlichkeit ſeines Weſens in Widerſpruch ſteht. Die Philoſophie hat alſo gewiſſermaaßen nur zuzuſehen, wie die Natur ſelber ihre Aeußerlichkeit aufhebt, das Sichſelbſtäußerliche in das Centrum der Idee zurücknimmt, oder dieß Centrum im Aeußerlichen

hervortreten läßt, den in ihr verborgenen Begriff von der Decke der Aeußerlichkeit befreit und damit die äußerliche Nothwendigkeit überwindet. Dieser Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit ist nicht ein einfacher, sondern ein Stufengang von vielen Momenten, deren Darstellung die Naturphilosophie ausmacht. Auf der höchsten Stufe dieser Aufhebung des Außereinander, — in der Empfindung — kommt der in der Natur gefangen gehaltene an sich seyende Geist zum Beginn des Fürsichseyns und damit der Freiheit. Durch dieß selbst noch mit der Form der Einzelnheit und Aeußerlichkeit, folglich auch der Unfreiheit behaftete Fürsichseyn wird die Natur über sich hinaus zum Geiste als solchem, das heißt, zu dem, durch das Denken, in der Form der Allgemeinheit für-sich-seyenden, wirklich freien Geiste fortgetrieben.

Aus unserer bisherigen Auseinandersetzung erhellt aber schon, daß das Hervorgehen des Geistes aus der Natur nicht so gefaßt werden darf, als ob die Natur das absolut Unmittelbare, Erste, ursprünglich Setzende, — der Geist dagegen nur ein von ihr Gesetztes wäre; vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetzt, — und dieser das absolut Erste. Der an-und-für-sich-seyende Geist ist nicht das bloße Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, — aus der logischen Idee und der äußeren Natur hervor, und ist die Wahrheit sowohl jener als dieser, d. h., die wahre Gestalt des nur in sich und des nur außer sich seyenden Geistes. Der Schein, als ob der Geist durch ein Anderes vermittelt sey, wird vom Geiste selber aufgehoben, da dieser — so zu sagen — die souveräne Undankbarkeit hat, Dasjenige, durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu mediatisiren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbstständig zu machen. — In dem Gesagten liegt schon, daß der Uebergang der Natur zum Geiste nicht ein Uebergang zu etwas durchaus Anderem, sondern nur ein Zusichselberkommen des in der Natur außer sich seyenden Geistes ist. Ebenso

wenig wird aber durch dieſen Uebergang der beſtimmte Unterſchied der Natur und des Geiſtes aufgehoben; denn der Geiſt geht nicht auf natürliche Weiſe aus der Natur hervor. Wenn §. 222 geſagt wurde, der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ſey das Hervorgehen des Geiſtes, ſo iſt dieß Hervorgehen nicht fleiſchlich, ſondern geiſtig, — nicht als ein natürliches Hervorgehen, ſondern als eine Entwicklung des Begriffs zu verſtehen, welcher die Einſeitigkeit der nicht zu adäquater Verwirklichung kommenden, vielmehr im Tode ſich als negative Macht gegen jene Wirklichkeit erweiſenden Gattung, und die jener gegenüberſtehenden Einſeitigkeit des an die Einzelnheit gebundenen thieriſchen Daſeyns, in der an-und-für-ſich allgemeinen Einzelnheit, oder — was Daſſelbe — in dem auf allgemeine Weiſe für ſich ſeyenden Allgemeinen aufhebt, welches der Geiſt iſt.

Die Natur als ſolche kommt in ihrer Selbſtverinnerlichung nicht zu dieſem Fürſichſeyn, zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt; das Thier — die vollendetſte Form dieſer Verinnerlichung — ſtellt nur die geiſtloſe Dialektik des Uebergehens von einer einzelnen, ſeine ganze Seele ausfüllenden Empfindung zu einer anderen, ebenſo ausſchließlich in ihm herrſchenden einzelnen Empfindung dar; erſt der Menſch erhebt ſich über die Einzelnheit der Empfindung zur Allgemeinheit des Gedankens, zum Wiſſen von ſich ſelbſt, zum Erfaſſen ſeiner Subjectivität, ſeines Ichs, — mit Einem Worte — erſt der Menſch iſt der denkende Geiſt und dadurch und zwar allein dadurch weſentlich von der Natur unterſchieden. Was der Natur als ſolcher angehört, liegt hinter dem Geiſte; er hat zwar in ſich ſelbſt den ganzen Gehalt der Natur; aber die Naturbeſtimmungen ſind am Geiſte auf eine durchaus andere Weiſe als in der äußeren Natur.

§. 382.

Das Weſen des Geiſtes iſt deswegen formell die Freiheit, die abſolute Negativität des Begriffes als Identität mit ſich. Nach dieſer formellen Beſtimmung kann er von allem Neu-

ßerlichen und seiner eigenen Aeußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahiren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich seyn. Diese Möglichkeit ist seine abstracte für-sich-seyende Allgemeinheit in sich.

Zusatz. Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h. das Nichtabhängigseyn von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen. Der Geist ist der für-sich-seyende, sich selbst zum Gegenstand habende verwirklichte Begriff. In dieser in ihm vorhandenen Einheit des Begriffs und der Objectivität besteht zugleich seine Wahrheit und seine Freiheit. Die Wahrheit macht den Geist, — wie schon Christus gesagt hat — frei; die Freiheit macht ihn wahr. Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen, — kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Ueberwindung zur Wirklichkeit. Der Geist kann aus seiner abstracten für-sich-seyenden Allgemeinheit, aus seiner einfachen Beziehung auf sich heraustreten, einen bestimmten, wirklichen Unterschied, ein Anderes, als das einfache Ich ist, somit ein Negatives in sich selbst setzen; und diese Beziehung auf das Andere ist dem Geiste nicht bloß möglich, sondern nothwendig, weil er durch das Andere und durch Aufhebung desselben dahin kommt, sich als Dasjenige zu bewähren und in der That Dasjenige zu seyn, was er seinem Begriffe nach seyn soll, nämlich die Idealität des Aeußerlichen, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrende Idee, oder — abstracter ausgedrückt — das sich selbst unterscheidende und in seinem Unterschiede bei-und-für-sich-seyende Allgemeine. Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört also zur Natur des Geistes. In dieser Entzweiung liegt die Möglichkeit des Schmerzes. Der Schmerz ist daher nicht von außen an den Geist gekommen, wie man sich einbildete, wenn man die Frage aufwarf, auf welche Weise der Schmerz in die Welt gekommen sey. Ebenso wenig

wie der Schmerz kommt das Böſe — das Negative des an-und-für-ſich-ſeyenden unendlichen Geiſtes — von außen an den Geiſt; es iſt im Gegentheil nichts Anderes, als der ſich auf die Spitze ſeiner Einzelnheit ſtellende Geiſt. Selbſt in dieſer ſeiner höchſten Entzweiung, in dieſem Sichlosreißen von der Wurzel ſeiner an-ſich-ſeyenden ſittlichen Natur, in dieſem vollſten Widerſpruche mit ſich ſelbſt, bleibt daher der Geiſt doch mit ſich identiſch und daher frei. Das der äußeren Natur Angehörende geht durch den Widerſpruch unter; würde z. B. in das Gold eine andere ſpecifiſche Schwere geſetzt, als es hat, ſo müßte es als Gold untergehen. Der Geiſt aber hat die Kraft ſich im Widerſpruche, folglich im Schmerz — ſowohl über das Böſe wie über das Uebele — zu erhalten. Die gewöhnliche Logik irrt daher, indem ſie meint, der Geiſt ſey ein den Widerſpruch gänzlich von ſich Ausſchließendes. Alles Bewußtſeyn enthält vielmehr eine Einheit und eine Getrenntheit, ſomit einen Widerſpruch; ſo iſt z. B. die Vorſtellung des Hauſes ein meinem Ich völlig Widerſprechendes und dennoch von dieſem Ertragenes. Der Widerſpruch wird aber vom Geiſte ertragen, weil dieſer keine Beſtimmung in ſich hat, die er nicht als eine von ihm geſetzte und folglich als eine ſolche wüßte, die er auch wieder aufheben kann. Dieſe Macht über allen in ihm vorhandenen Inhalt bildet die Grundlage der Freiheit des Geiſtes. In ſeiner Unmittelbarkeit iſt der Geiſt aber nur an ſich, dem Begriffe oder der Möglichkeit nach, noch nicht der Wirklichkeit nach frei; die wirkliche Freiheit iſt alſo nicht etwas unmittelbar im Geiſte Seyendes, ſondern etwas durch ſeine Thätigkeit Hervorzubringendes. So als den Hervorbringer ſeiner Freiheit haben wir in der Wiſſenſchaft den Geiſt zu betrachten. Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geiſtes ſtellt nur das Sichfreimachen des Geiſtes von allen, ſeinem Begriffe nicht entſprechenden Formen ſeines Daſeyns dar; eine Befreiung, welche dadurch zu Stande kommt, daß dieſe Formen zu einer dem Begriffe des Geiſtes vollkommen angemeſſenen Wirklichkeit umgebildet werden.

§. 383.

Dieſe Allgemeinheit iſt auch ſein Daſeyn. Als für ſich ſeyend iſt das Allgemeine ſich beſondernd und hierin Identität mit ſich. Die Beſtimmtheit des Geiſtes iſt daher die Manifeſtation. Er iſt nicht irgend eine Beſtimmtheit oder Inhalt, deſſen Aeußerung oder Aeußerlichkeit nur davon unterſchiedene Form wäre; ſo daß er nicht Etwas offenbart, ſondern ſeine Beſtimmtheit und Inhalt iſt dieſes Offenbaren ſelbſt. Seine Möglichkeit iſt daher unmittelbar unendliche, abſolute Wirklichkeit.

Zuſatz. Wir haben früher die unterſcheidende Beſtimmtheit des Geiſtes in die Idealität, in das Aufheben des Andersſeyns der Idee geſetzt. Wenn nun in dem obenſtehenden §. 383 „die Manifeſtation" als die Beſtimmtheit des Geiſtes angegeben wird, ſo iſt dieß keine neue, keine zweite Beſtimmung deſſelben, ſondern nur eine Entwicklung der früher beſprochenen. Denn durch Aufhebung ihres Andersſeyns wird die logiſche Idee, oder der an-ſich-ſeyende Geiſt, für ſich, das heißt, ſich offenbar. Der für-ſich-ſeyende Geiſt, oder der Geiſt als ſolcher, iſt alſo, — im Unterſchiede von dem ſich ſelber unbekannten, nur uns offenbaren, in das Außereinander der Natur ergoſſenen, an-ſich-ſeyenden Geiſte, — das nicht bloß einem Anderen, ſondern ſich ſelber Sichoffenbarende, oder — was auf Daſſelbe hinauskommt — das in ſeinem eigenen Elemente, nicht in einem fremden Stoffe ſeine Offenbarung Vollbringende. Dieſe Beſtimmung kommt dem Geiſte als ſolchem zu; ſie gilt daher von demſelben, nicht nur, inſofern er ſich einfach auf ſich bezieht, ſich ſelbſt zum Gegenſtande habendes Ich iſt, ſondern auch inſofern er aus ſeiner abſtracten für-ſich-ſeyenden Allgemeinheit heraustritt, eine beſtimmte Unterſcheidung, ein Anderes als er iſt, in ſich ſelbſt ſetzt; denn der Geiſt verliert ſich nicht in dieſem Anderen, erhält und verwirklicht ſich vielmehr darin, prägt darin ſein Inneres aus, macht das Andere zu einem ihm entſprechenden Daſeyn, kommt alſo durch dieſe Aufhebung des Anderen, des beſtimmten wirklichen Unterſchiedes, zum concreten

Fürſichſeyn, zum beſtimmten Sichoffenbarwerden. Der Geiſt offenbart daher im Anderen nur ſich ſelber, ſeine eigene Natur; dieſe beſteht aber in der Selbſtoffenbarung; das Sichſelbſtoffenbaren iſt daher ſelbſt der Inhalt des Geiſtes und nicht etwa nur eine äußerlich zum Inhalt deſſelben hinzukommende Form; durch ſeine Offenbarung offenbart folglich der Geiſt nicht einen von ſeiner Form verſchiedenen Inhalt, ſondern ſeine, den ganzen Inhalt des Geiſtes ausdrückende Form, nämlich ſeine Selbſtoffenbarung. Form und Inhalt ſind alſo im Geiſte mit einander identiſch. Gewöhnlich ſtellt man ſich allerdings das Offenbaren als eine leere Form vor, zu welcher noch ein Inhalt von außen hinzukommen müſſe; und verſteht dabei unter Inhalt ein Inſichſeyendes, ein Sich-in-ſich-haltendes, unter der Form dagegen die äußerliche Weiſe der Beziehung des Inhalts auf Anderes. In der ſpeculativen Logik wird aber bewieſen, daß in Wahrheit der Inhalt nicht bloß ein Inſichſeyendes, ſondern ein durch ſich ſelbſt mit Anderem in Beziehung Tretendes iſt, wie umgekehrt in Wahrheit die Form nicht bloß als ein Unſelbſtſtändiges, dem Inhalte Aeußerliches, ſondern vielmehr als Dasjenige gefaßt werden muß, was den Inhalt zum Inhalt, zu einem Inſichſeyenden, zu einem von Anderem Unterſchiedenen macht. Der wahrhafte Inhalt enthält alſo in ſich ſelbſt die Form, und die wahrhafte Form iſt ihr eigener Inhalt. Den Geiſt aber haben wir als dieſen wahrhaften Inhalt und als dieſe wahrhafte Form zu erkennen. — Um dieſe im Geiſte vorhandene Einheit der Form und des Inhalts — der Offenbarung und des Geoffenbarten — für die Vorſtellung zu erläutern, kann an die Lehre der chriſtlichen Religion erinnert werden. Das Chriſtenthum ſagt: Gott habe ſich durch Chriſtus, ſeinen eingebornen Sohn, geoffenbart. Dieſen Satz faßt die Vorſtellung zunächſt ſo auf, als ob Chriſtus nur das Organ dieſer Offenbarung, — als ob das auf dieſe Weiſe Geoffenbarte ein Anderes als das Offenbarende ſei. Jener Satz hat aber in Wahrheit vielmehr den Sinn, Gott habe geoffenbart, daß ſeine Natur darin beſteht,

einen Sohn zu haben, d. h. ſich zu unterſcheiden, zu verendlichen, in ſeinem Unterſchiede aber bei ſich ſelbſt zu bleiben, im Sohne ſich ſelber anzuſchauen und zu offenbaren, und durch dieſe Einheit mit dem Sohne, durch dieß Fürſichſeyn im Anderen, abſoluter Geiſt zu ſeyn; ſo daß der Sohn nicht das bloße Organ der Offenbarung, ſondern ſelbſt der Inhalt der Offenbarung iſt.

Ebenſo wie der Geiſt die Einheit der Form und des Inhalts darſtellt, iſt er auch die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Wir verſtehen unter dem Möglichen überhaupt das noch Innerliche, noch nicht zur Aeußerung, zur Offenbarung Gekommene. Nun haben wir aber geſehen, daß der Geiſt als ſolcher nur iſt, inſofern er ſich ſelber ſich offenbart. Die Wirklichkeit, die eben in ſeiner Offenbarung beſteht, gehört daher zu ſeinem Begriffe. Im endlichen Geiſte kommt allerdings der Begriff des Geiſtes noch nicht zu ſeiner abſoluten Verwirklichung; der abſolute Geiſt aber iſt die abſolute Einheit der Wirklichkeit und des Begriffs oder der Möglichkeit des Geiſtes.

§. 384.

Das Offenbaren, welches als das Offenbaren der abſtracten Idee unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur iſt, iſt als Offenbaren des Geiſtes, der frei iſt, Setzen der Natur als ſeiner Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich Vorausſetzen der Welt als ſelbſtſtändiger Natur iſt. Das Offenbaren im Begriffe iſt Erſchaffen derſelben als ſeines Seyns, in welchem er die Affirmation und Wahrheit ſeiner Freiheit ſich gibt.

Das Abſolute iſt der Geiſt; dieß iſt die höchſte Definition des Abſoluten. — Dieſe Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dieß, — kann man ſagen — war die abſolute Tendenz aller Bildung und Philoſophie, auf dieſen Punkt hat ſich alle Religion und Wiſſenſchaft gedrängt; aus dieſem Drang allein iſt die Weltgeſchichte zu begreifen. — Das Wort und die Vorſtellung des Geiſtes iſt früh gefun-

den, und der Inhalt der chriſtlichen Religion iſt, Gott als Geiſt zu erkennen zu geben. Dieß, was hier der Vorſtellung gegeben, und was an ſich das Weſen iſt, in ſeinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu faſſen, iſt die Aufgabe der Philoſophie, welche ſo lange nicht wahrhaft und immanent gelöſt iſt, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenſtand und ihre Seele iſt.

Zuſatz. Das Sichoffenbaren iſt eine dem Geiſte überhaupt zukommende Beſtimmung; daſſelbe hat aber drei unterſchiedene Formen. Die erſte Weiſe, wie der an-ſich-ſeyende Geiſt oder die logiſche Idee ſich offenbart, beſteht in dem Umſchlagen der Idee in die Unmittelbarkeit äußerlichen und vereinzelten Daſeyns. Dieß Umſchlagen iſt das Werden der Natur. Auch die Natur iſt ein Geſetztes; aber ihr Geſetztſeyn hat die Form der Unmittelbarkeit, des Seyns außer der Idee. Dieſe Form widerſpricht der Innerlichkeit der ſich ſelbſt ſetzenden, aus ihren Vorausſetzungen ſich ſelber hervorbringenden Idee. Die Idee, oder der in der Natur ſchlafende anſichſeyende Geiſt hebt deßhalb die Aeußerlichkeit, Vereinzelung und Unmittelbarkeit der Natur auf, ſchafft ſich ein ſeiner Innerlichkeit und Allgemeinheit gemäßes Daſeyn, und wird dadurch der in ſich reflectirte, für-ſich-ſeyende, ſelbſtbewußte, erwachte Geiſt, oder der Geiſt als ſolcher. — Hiermit iſt die zweite Form der Offenbarung des Geiſtes gegeben. Auf dieſer Stufe ſtellt der nicht mehr in das Außereinander der Natur ergoſſene Geiſt ſich als das Fürſichſeyende, Sichoffenbare, der bewußtloſen, ihn ebenſoſehr verhüllenden wie offenbarenden Natur gegenüber, macht dieſelbe ſich zum Gegenſtande, reflectirt über ſie, nimmt die Aeußerlichkeit der Natur in ſeine Innerlichkeit zurück, idealiſirt die Natur, und wird ſo in ſeinem Gegenſtande für ſich. Aber dieß erſte Fürſichſeyn des Geiſtes iſt ſelbſt noch ein unmittelbares, abſtractes, nicht abſolutes; durch daſſelbe wird das Außerſichſelbſtſeyn des Geiſtes nicht abſolut aufgehoben. Der erwachende Geiſt erkennt hier noch nicht ſeine Einheit mit dem in der Natur ver-

borgenen an-ſich-ſeyenden Geiſte, ſteht daher zur Natur in äußerlicher Beziehung, erſcheint nicht als Alles in Allem, ſondern nur als die Eine Seite des Verhältniſſes, iſt zwar in ſeinem Verhältniß zu Anderem auch in ſich reflectirt und ſomit Selbſtbewußtſeyn, läßt aber dieſe Einheit des Bewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns noch als eine ſo äußerliche, leere, oberflächliche beſtehen, daß das Selbſtbewußtſeyn und das Bewußtſeyn zugleich auch noch außereinanderfallen, und daß der Geiſt, trotz ſeines Beiſichſelbſtſeyns, zugleich nicht bei ſich ſelber, ſondern bei einem Anderen iſt, und ſeine Einheit mit dem im Anderen wirkſamen anſich-ſeyenden Geiſte noch nicht für ihn wird. Der Geiſt ſetzt hier die Natur als ein Inſichreflectirtes, als ſeine Welt, nimmt der Natur die Form eines gegen ihn Anderen, macht das ihm gegenüberſtehende Andere zu einem von ihm Geſetzten; zugleich aber bleibt dies Andere noch ein von ihm Unabhängiges, ein unmittelbar Vorhandenes, vom Geiſte nicht Geſetztes, ſondern nur Vorausgeſetztes, alſo ein Solches, deſſen Geſetztwerden dem reflectirenden Denken vorhergeht. Das Geſetztſeyn der Natur durch den Geiſt iſt auf dieſem Standpunkte ſomit noch kein abſolutes, ſondern nur ein im reflectirenden Bewußtſeyn zu Stande kommendes; die Natur wird daher noch nicht als nur durch den unendlichen Geiſt beſtehend, als ſeine Schöpfung begriffen. Der Geiſt hat folglich hier noch eine Schranke an der Natur, und iſt eben durch dieſe Schranke endlicher Geiſt. — Dieſe Schranke wird nun vom abſoluten Wiſſen aufgehoben, welches die dritte und höchſte Form der Offenbarung des Geiſtes iſt. Auf dieſer Stufe verſchwindet der Dualismus einer ſelbſtſtändigen Natur oder des in das Außereinander ergoſſenen Geiſtes einerſeits, und des erſt für ſich zu werden beginnenden, aber ſeine Einheit mit jenem noch nicht begreifenden Geiſtes andererſeits. Der abſolute Geiſt erfaßt ſich als ſelber das Seyn ſetzend, als ſelber ſein Anderes, die Natur und den endlichen Geiſt hervorbringend, ſo daß dieß Andere jeden Schein der Selbſtſtändigkeit gegen ihn verliert, vollkommen auf-

hört, eine Schranke für ihn zu ſeyn, und nur als das Mittel erſcheint, durch welches der Geiſt zum abſoluten Fürſichſeyn, zur abſoluten Einheit ſeines Anſichſeyns und ſeines Fürſichſeyns, ſeines Begriffs und ſeiner Wirklichkeit gelangt.

Die höchſte Definition des Abſoluten iſt die, daß daſſelbe nicht bloß überhaupt der Geiſt, ſondern daß es der ſich abſolut offenbare, der ſelbſtbewußte, unendlich ſchöpferiſche Geiſt iſt, welchen wir ſo eben als die dritte Form des Offenbarens bezeichnet haben. Wie wir in der Wiſſenſchaft von den geſchilderten unvollkommnen Formen der Offenbarung des Geiſtes zur höchſten Form derſelben fortſchreiten, ſo ſtellt auch die Weltgeſchichte eine Reihe von Auffaſſungen des Ewigen dar, an deren Schluß erſt der Begriff des abſoluten Geiſtes hervortritt. Die orientaliſchen Religionen — auch die jüdiſche — bleiben noch beim abſtracten Begriff Gottes und des Geiſtes ſtehen; was ſogar die nur von Gott dem Vater wiſſen wollende Aufklärung thut; denn Gott der Vater für ſich iſt das in ſich Verſchloßne, Abſtracte, alſo noch nicht der geiſtige, noch nicht der wahrhaftige Gott. In der griechiſchen Religion hat Gott allerdings angefangen, auf beſtimmte Weiſe offenbar zu werden. Die Darſtellung der Griechiſchen Götter hatte zum Geſetz die Schönheit, die zum Geiſtigen geſteigerte Natur. Das Schöne bleibt nicht ein abſtract Ideelles, ſondern in ſeiner Idealität iſt es zugleich vollkommen beſtimmt, individualiſirt. Die griechiſchen Götter ſind jedoch zunächſt nur für die ſinnliche Anſchauung oder auch für die Vorſtellung dargeſtellt, noch nicht im Gedanken aufgefaßt. Das ſinnliche Element aber kann die Totalität des Geiſtes nur als ein Außereinander, als einen Kreis individueller geiſtiger Geſtalten darſtellen; die alle dieſe Geſtalten zuſammenfaſſende Einheit bleibt daher eine den Göttern gegenüberſtehende, ganz unbeſtimmte fremde Macht. Erſt durch die chriſtliche Religion iſt die in ſich ſelber unterſchiedene Eine Natur Gottes, die Totalität des göttlichen Geiſtes in der Form der Einheit geoffenbart worden. Dieſen in der Weiſe der Vorſtellung

gegebenen Inhalt hat die Philoſophie in die Form des Begriffs oder des abſoluten Wiſſens zu erheben, welches, wie geſagt, die höchſte Offenbarung jenes Inhalts iſt.

Eintheilung.

§. 385.

Die Entwicklung des Geiſtes iſt:

daß er

I. in der Form der Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, innerhalb ſeiner ihm die ideelle Totalität der Idee, d. i. das, was ſein Begriff iſt, für ihn wird, und ihm ſein Seyn dieß iſt, bei ſich, d. i. frei zu ſeyn, — ſubjectiver Geiſt.

II. in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit iſt, — objectiver Geiſt.

III. in an und für ſich ſeyender und ewig ſich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geiſtes und ſeiner Idealität oder ſeines Begriffs, der Geiſt in ſeiner abſoluten Wahrheit, — der abſolute Geiſt.

Zuſatz. Der Geiſt iſt immer Idee; zunächſt aber iſt er nur der Begriff der Idee, oder die Idee in ihrer Unbeſtimmtheit, in der abſtracteſten Weiſe der Realität, das heißt, in der Weiſe des Seyns. Im Anfange haben wir nur die ganz allgemeine, unentwickelte Beſtimmung des Geiſtes, nicht ſchon das Beſondre deſſelben; dieß bekommen wir erſt, wenn wir von Einem zu Anderem übergehen; — denn das Beſondere enthält Eines und ein Anderes; — dieſen Uebergang haben wir aber eben zu Anfang noch nicht gemacht. Die Realität des Geiſtes iſt alſo zunächſt noch eine ganz allgemeine, nicht beſonderte: die Entwicklung dieſer Realität wird erſt durch die ganze Philoſophie des Geiſtes vollendet. Die noch ganz abſtracte, unmittelbare Realität iſt aber die Natürlichkeit, die Ungeiſtigkeit. Aus dieſem Grunde

ist das Kind noch in der Natürlichkeit befangen, hat nur natürliche Triebe, ist noch nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit oder dem Begriffe nach, geistiger Mensch. Die erste Realität des Begriffs des Geistes muß demnach, eben weil sie noch eine abstracte, unmittelbare, der Natürlichkeit angehörende ist, als die dem Geiste unangemessenste bezeichnet, die wahrhafte Realität aber als die Totalität der entwickelten Momente des Begriffs bestimmt werden, welcher die Seele, die Einheit dieser Momente bleibt. Zu dieser Entwicklung seiner Realität geht der Begriff des Geistes nothwendig fort; denn die Form der Unmittelbarkeit, der Unbestimmtheit, welche seine Realität zunächst hat, ist eine ihm widersprechende; das unmittelbar im Geist vorhanden zu seyn Scheinende ist nicht ein wahrhaft Unmittelbares, sondern an sich ein Gesetztes, Vermitteltes. Durch diesen Widerspruch wird der Geist getrieben, das Unmittelbare, das Andere, als welches er sich selber voraussetzt, aufzuheben. Durch diese Aufhebung kommt er erst zu sich selbst, tritt er als Geist hervor. Man kann daher nicht mit dem Geiste als solchem, — sondern muß von seiner unangemessensten Realität anfangen. Der Geist ist zwar schon im Anfange der Geist, aber er weiß noch nicht, daß er dieß ist. Nicht er selber hat zu Anfange schon seinen Begriff erfaßt, sondern nur wir, die wir ihn betrachten, sind es, die seinen Begriff erkennen. Daß der Geist dazu kommt, zu wissen, was er ist, Dieß macht seine Realisation aus. Der Geist ist wesentlich nur Das, was er von sich selber weiß. Zunächst ist er nur an sich Geist; sein Fürsichwerden bildet seine Verwirklichung. Für sich aber wird er nur dadurch, daß er sich besondert, sich bestimmt, oder sich zu seiner Voraussetzung, zu dem Anderen seiner selber macht, sich zunächst auf dieß Andere als auf seine Unmittelbarkeit bezieht, dasselbe aber als Anderes aufhebt. So lange der Geist in der Beziehung auf sich als auf ein Anderes steht, ist er nur der subjective, der von der Natur herkommende Geist und zunächst selbst Naturgeist. Die ganze Thätigkeit des subjectiven

Geiſtes geht aber darauf aus, ſich als ſich ſelbſt zu erfaſſen, ſich als Idealität ſeiner unmittelbaren Realität zu erweiſen. Hat er ſich zum Fürſichſeyn gebracht, ſo iſt er nicht mehr bloß ſubjectiver, ſondern objectiver Geiſt. Während der ſubjective Geiſt wegen ſeiner Beziehung auf ein Anderes noch unfrei, oder — was daſſelbe — nur an ſich frei iſt, kommt im objectiven Geiſte die Freiheit, das Wiſſen des Geiſtes von ſich als freiem zum Daſeyn. Der objective Geiſt iſt Perſon, und hat, als ſolche, im Eigenthum eine Realität ſeiner Freiheit; denn im Eigenthum wird die Sache als Das, was ſie iſt, nämlich als ein Unſelbſtſtändiges, und als ein Solches geſetzt, das weſentlich nur die Bedeutung hat, die Realität des freien Willens einer Perſon und darum für jede andere Perſon ein Unantaſtbares zu ſeyn. Hier ſehen wir ein Subjectives, das ſich frei weiß, und zugleich eine äußerliche Realität dieſer Freiheit; der Geiſt kommt daher hier zum Fürſichſein, die Objectivität des Geiſtes zu ihrem Rechte. So iſt der Geiſt aus der Form der bloßen Subjectivität herausgetreten. Die volle Verwirklichung jener im Eigenthum noch unvollkommenen, noch formellen Freiheit, die Vollendung der Realiſation des Begriffs des objectiven Geiſtes wird aber erſt im Staate erreicht, in welchem der Geiſt ſeine Freiheit zu einer von ihm geſetzten Welt, zur ſittlichen Welt entwickelt. Doch auch dieſe Stufe muß der Geiſt überſchreiten. Der Mangel dieſer Objectivität des Geiſtes beſteht darin, daß ſie nur eine geſetzte iſt. Die Welt muß vom Geiſte wieder frei entlaſſen, das vom Geiſt Geſetzte zugleich als ein unmittelbar Seyendes gefaßt werden. Dieß geſchieht auf der dritten Stufe des Geiſtes, auf dem Standpunkt des abſoluten Geiſtes, d. h. der Kunſt, der Religion und der Philoſophie.

§. 386.

Die zwei erſten Theile der Geiſteslehre befaſſen den endlichen Geiſt. Der Geiſt iſt die unendliche Idee, und die Endlichkeit hat hier die Bedeutung der Unangemeſſenheit des Begriffs

und der Realität, mit der Beſtimmung, daß ſie das Scheinen innerhalb ſeiner iſt, — ein Schein, den an ſich der Geiſt ſich als eine Schranke ſetzt, um durch Aufheben derſelben für ſich die Freiheit als ſein Weſen zu haben und zu wiſſen, d. i. ſchlechthin manifeſtirt zu ſeyn. Die verſchiedenen Stufen dieſer Thätigkeit, auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Beſtimmung des endlichen Geiſtes iſt, ſind Stufen ſeiner Befreiung, in deren abſoluter Wahrheit das Vorfinden einer Welt als einer vorausgeſetzten, das Erzeugen derſelben als einer von ihm geſetzten, und die Befreiung von ihr und in ihr eins und daſſelbe ſind, — einer Wahrheit, zu deren unendlicher Form der Schein als zum Wiſſen derſelben ſich reinigt.

Die Beſtimmung der Endlichkeit wird vornehmlich vom Verſtande in der Beziehung auf den Geiſt und die Vernunft fixirt; es gilt dabei nicht nur für eine Sache des Verſtandes, ſondern auch für eine moraliſche und religiöſe Angelegenheit, den Standpunkt der Endlichkeit als einen letzten feſtzuhalten, ſo wie dagegen für eine Vermeſſenheit des Denkens, ja für eine Verrücktheit deſſelben, über ihn hinausgehen zu wollen. — Es iſt aber wohl vielmehr die ſchlechteſte der Tugenden, eine ſolche Beſcheidenheit des Denkens, welche das Endliche zu einem ſchlechthin Feſten, einem Abſoluten macht, und die ungründlichſte der Erkenntniſſe, in dem, was ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt hat, ſtehen zu bleiben. Die Beſtimmung der Endlichkeit iſt längſt an ihrem Orte, in der Logik, beleuchtet und erörtert worden; dieſe iſt dann ferner für die weiter beſtimmten, aber immer noch einfachen Gedankenformen der Endlichkeit, wie die übrige Philoſophie für die concreten Formen derſelben, nur dieß Aufzeigen, daß das Endliche nicht iſt, d. i. nicht das Wahre, ſondern ſchlechthin nur ein Uebergehen und Ueber-ſich-hinausgehen iſt. — Das Endliche der bisherigen Sphären iſt die Dialektik, ſein Vergehen durch ein Anderes und in einem Andern zu haben; der

Geiſt aber, der Begriff und das an ſich Ewige, iſt es ſelbſt, dieſes Vernichtigen des Nichtigen, das Vereiteln des Eiteln in ſich ſelbſt zu vollbringen. — Die erwähnte Beſcheidenheit iſt das Feſthalten dieſes Eiteln, des Endlichen, gegen das Wahre, und darum ſelbſt das Eitle. Dieſe Eitelkeit wird ſich in der Entwicklung des Geiſtes ſelbſt als deſſen höchſte Vertiefung in ſeine Subjectivität und innerſter Widerſpruch und damit Wendepunkt, als das Böſe, ergeben.

Zuſatz. Der ſubjective und der objective Geiſt ſind noch endlich. Es iſt aber nothwendig, zu wiſſen, welchen Sinn die Endlichkeit des Geiſtes hat. Gewöhnlich ſtellt man ſich dieſelbe als eine abſolute Schranke vor, — als eine feſte Qualität, nach deren Wegnahme der Geiſt aufhörte, Geiſt zu ſeyn; wie das Weſen der natürlichen Dinge an eine beſtimmte Qualität gebunden iſt, — wie, zum Beiſpiel, das Gold nicht von ſeiner ſpecifiſchen Schwere getrennt werden, dieß und jenes Thier nicht ohne Klauen, ohne Schneidezähne u. ſ. w. ſeyn kann. In Wahrheit aber darf die Endlichkeit des Geiſtes nicht als eine feſte Beſtimmung betrachtet, ſondern muß als ein bloßes Moment erkannt werden; denn der Geiſt iſt, wie ſchon früher geſagt, weſentlich die Idee in der Form der Idealität, das heißt, des Negirtſeyns des Endlichen. Das Endliche hat alſo im Geiſte nur die Bedeutung eines Aufgehobenen, nicht die eines Seyenden. Die eigentliche Qualität des Geiſtes iſt daher vielmehr die wahrhafte Unendlichkeit, das heißt, diejenige Unendlichkeit, welche dem Endlichen nicht einſeitig gegenüberſteht, ſondern in ſich ſelber das Endliche als ein Moment enthält. Es iſt deßhalb ein leerer Ausdruck, wenn man ſagt: Es gibt endliche Geiſter. Der Geiſt als Geiſt iſt nicht endlich, er hat die Endlichkeit in ſich, aber nur als eine aufzuhebende und aufgehobene. Die hier nicht genauer zu erörternde echte Beſtimmung der Endlichkeit muß dahin angegeben werden, daß das Endliche eine ihrem Begriffe nicht gemäße Realität iſt. So iſt die Sonne ein Endliches, da ſie nicht ohne Anderes ge-

dacht werden kann, — da zur Realität ihres Begriffs nicht bloß sie selbst, sondern das ganze Sonnensystem gehört. Ja, das ganze Sonnensystem ist ein Endliches, weil jeder Himmelskörper in ihm gegen den anderen den Schein der Selbstständigkeit hat, folglich diese gesammte Realität ihrem Begriff noch nicht entspricht, noch nicht dieselbe Idealität darstellt, welche das Wesen des Begriffes ist. Erst die Realität des Geistes ist selber Idealität, erst im Geiste findet also absolute Einheit des Begriffs und der Realität, somit die wahrhafte Unendlichkeit statt. Schon, daß wir von einer Schranke wissen, ist Beweis unseres Hinausseyns über dieselbe, unserer Unbeschränktheit. Die natürlichen Dinge sind eben darum endlich, weil ihre Schranke nicht für sie selber, sondern nur für uns vorhanden ist, die wir dieselben mit einander vergleichen. Zu einem Endlichen machen wir uns dadurch, daß wir ein Anderes in unser Bewußtseyn aufnehmen. Aber eben, indem wir von diesem Anderen wissen, sind wir über diese Schranke hinaus. Nur der Unwissende ist beschränkt; denn er weiß nicht von seiner Schranke; wer dagegen von der Schranke weiß, Der weiß von ihr nicht als von einer Schranke seines Wissens, sondern als von einem Gewußten, als von einem zu seinem Wissen Gehörenden; nur das Ungewußte wäre eine Schranke des Wissens; die gewußte Schranke dagegen ist keine Schranke desselben; von seiner Schranke wissen, heißt daher, von seiner Unbeschränktheit wissen. Wenn aber der Geist für unbeschränkt, für wahrhaft unendlich erklärt wird, so soll damit nicht gesagt seyn, daß die Schranke ganz und gar nicht im Geiste sey; vielmehr haben wir zu erkennen, daß der Geist sich bestimmen, somit verendlichen, beschränken muß. Aber der Verstand hat Unrecht, diese Endlichkeit als eine starre, — den Unterschied der Schranke und der Unendlichkeit als einen absolut festen zu betrachten, und demgemäß zu behaupten, der Geist sey entweder beschränkt oder unbeschränkt. Die Endlichkeit, wahrhaft aufgefaßt, ist, wie gesagt, in der Unendlichkeit, die Schranke

im Unbeschränkten enthalten. Der Geist ist daher sowohl unendlich als endlich, und weder nur das Eine noch nur das Andere; er bleibt in seiner Verendlichung unendlich; denn er hebt die Endlichkeit in sich auf; Nichts ist in ihm ein Festes, ein Seyendes, Alles vielmehr nur ein Ideelles, ein nur Erscheinendes. So muß Gott, weil er Geist ist, sich bestimmen, Endlichkeit in sich setzen, (sonst wäre er nur eine todte, leere Abstraction); da aber die Realität, die er sich durch sein Sichbestimmen gibt, eine ihm vollkommen gemäße ist, wird Gott durch dieselbe nicht zu einem Endlichen. Die Schranke ist also nicht in Gott und im Geiste, sondern sie wird vom Geiste nur gesetzt, um aufgehoben zu werden. Nur momentan kann der Geist in einer Endlichkeit zu bleiben scheinen; durch seine Idealität ist er über dieselbe erhaben, weiß er von der Schranke, daß sie keine feste Schranke ist. Daher geht er über dieselbe hinaus, befreit sich von ihr; und diese Befreiung ist nicht — wie der Verstand meint — eine niemals vollendete, eine in's Unendliche immer nur erstrebte, sondern der Geist entreißt sich diesem Progreß in's Unendliche, befreit sich absolut von der Schranke, von seinem Anderen, und kommt somit zum absoluten Fürsichseyn, macht sich wahrhaft unendlich.

Erſte Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der ſubjective Geiſt.

§. 387.

Der Geiſt in ſeiner Idealität ſich entwickelnd iſt der **Geiſt als erkennend**. Aber das Erkennen wird hier nicht bloß aufgefaßt, wie es die Beſtimmtheit der Idee als logiſcher iſt (§. 223.), ſondern wie der concrete Geiſt ſich zu demſelben beſtimmt.

Der ſubjective Geiſt iſt:

A. An ſich oder unmittelbar; ſo iſt er Seele oder Naturgeiſt; — Gegenſtand der
Anthropologie.

B. Für ſich oder vermittelt, noch als identiſche Reflexion in ſich und in Anderes; der Geiſt im Verhältniß oder Beſonderung; Bewußtſeyn, — der Gegenſtand der
Phänomenologie des Geiſtes.

C. Der ſich in ſich beſtimmende Geiſt, als Subject für ſich, der Gegenſtand der
Pſychologie.

In der Seele erwacht das Bewußtſeyn; das Bewußtſeyn ſetzt ſich als Vernunft, die unmittelbar zur ſich wiſſenden Vernunft erwacht iſt, welche ſich durch ihre Thätigkeit zur Objectivität, zum Bewußtſeyn ihres Begriffs befreit.

Wie im Begriffe überhaupt die Beſtimmtheit, die an ihm vorkommt, Fortgang der Entwicklung iſt, ſo iſt auch an dem Geiſte jede Beſtimmtheit, in der er ſich zeigt, Moment der Entwicklung und der Fortbeſtimmung, Vorwärtsgehen ſeinem Ziele zu, um ſich zu dem zu machen und für ſich zu

werden das, was er *an sich* ist. Jede Stufe ist innerhalb ihrer dieser Proceß, und das Product derselben ist, daß *für den* Geist (d. i. die Form desselben, die er in ihr hat) das ist, was er im Beginn derselben *an sich*, oder damit nur *für uns* war. — Die psychologische sonst gewöhnliche Betrachtungsweise gibt erzählungsweise an, was der Geist oder die Seele *ist*, was ihr *geschieht*, was sie *thut*; so daß die Seele als fertiges Subject vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als *Aeußerungen* zum Vorschein kommen, aus denen erkannt werden soll, was sie *ist*, — in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewußtseyn darüber, daß die *Aeußerung* dessen, was sie *ist*, im Begriffe dasselbe *für sie* setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat. — Von dem hier betrachteten Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich *nur* auf die *einzelnen* Subjecte als solche, daß der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Aeußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

Zusatz. In §. 385 ist der Geist in seine drei Hauptformen, den subjectiven, den objectiven und den absoluten Geist unterschieden, und zugleich die Nothwendigkeit des Fortgangs von dem ersten zu dem zweiten und von diesem zum dritten angedeutet worden. Wir haben diejenige Form des Geistes, welche wir zuerst betrachten müssen, den *subjectiven* Geist genannt, weil der Geist hier noch in seinem unentwickelten Begriffe ist, sich seinen Begriff noch nicht gegenständlich gemacht hat. In dieser seiner Subjectivität ist der Geist aber zugleich objectiv, hat eine unmittelbare Realität, durch deren Aufhebung er erst für sich wird, zu

sich selbst, zum Erfassen seines Begriffs, seiner Subjectivität gelangt. Man könnte daher ebensowohl sagen, der Geist sey zunächst objectiv und solle subjectiv werden, wie umgekehrt, er sey erst subjectiv und habe sich objectiv zu machen. Der Unterschied des subjectiven und des objectiven Geistes ist folglich nicht als ein starrer anzusehen. Schon im Anfange haben wir den Geist nicht als bloßen Begriff, als ein bloß Subjectives, sondern als Idee, als eine Einheit des Subjectiven und Objectiven zu fassen, und jeder Fortgang von diesem Anfange ist ein Hinausgehen über die erste einfache Subjectivität des Geistes, ein Fortschritt in der Entwicklung der Realität oder Objectivität desselben. Diese Entwicklung bringt eine Reihe von Gestaltungen hervor, die zwar von der Empirie angegeben werden müssen, in der philosophischen Betrachtung aber nicht äußerlich neben einander gestellt bleiben dürfen, sondern als der entsprechende Ausdruck einer nothwendigen Reihe bestimmter Begriffe zu erkennen sind, und für das philosophische Denken nur insofern Interesse haben, als sie eine solche Reihe von Begriffen ausdrücken. — Zunächst können wir nun aber die unterschiedenen Gestaltungen des subjectiven Geistes nur versicherungsweise angeben; erst durch die bestimmte Entwicklung desselben wird deren Nothwendigkeit hervortreten.

Die drei Hauptformen des subjectiven Geistes sind 1) die Seele, 2) das Bewußtseyn und 3) der Geist als solcher. Als Seele hat der Geist die Form der abstracten Allgemeinheit, als Bewußtseyn die der Besonderung, als für sich seyender Geist die der Einzelnheit. So stellt sich in seiner Entwicklung die Entwicklung des Begriffes dar. Warum die jenen drei Formen des subjectiven Geistes entsprechenden Theile der Wissenschaft in dem obenstehenden Paragraphen den Namen Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie erhalten haben, wird aus einer näheren vorläufigen Angabe des Inhalts der Wissenschaft vom subjectiven Geiste erhellen.

Den Anfang unserer Betrachtung muß der unmittelbare Geist

bilden; dieß aber ist der Naturgeist, die Seele. Wenn gemeint würde, es sey mit dem bloßen Begriff des Geistes zu beginnen, so ist dieß ein Irrthum; denn, wie bereits gesagt, ist der Geist immer Idee, also verwirklichter Begriff. Zu Anfang aber kann der Begriff des Geistes noch nicht die vermittelte Realität haben, welche er im abstracten Denken erhält; seine Realität muß zu Anfang zwar auch schon eine abstracte seyn — nur dadurch entspricht sie der Idealität des Geistes —, sie ist aber nothwendig eine noch unvermittelte, noch nicht gesetzte, folglich eine seyende, ihm äußerliche, eine durch die Natur gegebene. Wir müssen also von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seyenden, noch nicht freien Geiste anfangen. Diese — wenn wir so sagen dürfen — Grundlage des Menschen ist der Gegenstand der Anthropologie. In diesem Theile der Wissenschaft vom subjectiven Geiste ist der gedachte Begriff des Geistes nur in uns, den Betrachtenden, noch nicht im Gegenstande selber; den Gegenstand unserer Betrachtung bildet hier der erst bloß seyende Begriff des Geistes, der seinen Begriff noch nicht erfaßt habende, noch außer-sich-seyende Geist.

Das Erste in der Anthropologie ist die qualitativ bestimmte, an ihre Naturbestimmungen gebundene Seele (hierher gehören z. B. die Racenunterschiede). Aus diesem unmittelbaren Einsseyns mit ihrer Natürlichkeit tritt die Seele in den Gegensatz und Kampf mit derselben (dahin gehören die Zustände der Verrücktheit und des Somnambulismus). Diesem Kampfe folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung und das Herabgesetztseyn dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele. So tritt die Idealität der Seele in ihrer Leiblichkeit hervor, wird diese Realität des Geistes auf eine, selbst aber noch leibliche Weise ideell gesetzt.

In der Phänomenologie erhebt sich nun die Seele durch die Negation ihrer Leiblichkeit zur reinen ideellen Identität mit sich, wird Bewußtseyn, wird Ich, ist ihrem Anderen gegenüber

für sich. Aber dieß erste Fürsichseyn des Geistes ist noch bedingt durch das Andere, von welchem der Geist herkommt. Das Ich ist noch vollkommen leer, eine ganz abstracte Subjectivität, setzt allen Inhalt des unmittelbaren Geistes außer sich, und bezieht sich auf denselben als auf eine vorgefundene Welt. So wird Dasjenige, was zunächst nur unser Gegenstand war, zwar dem Geiste selber zum Gegenstande, das Ich weiß aber noch nicht, daß das ihm Gegenüberstehende der natürliche Geist selber ist. Das Ich ist daher trotz seines Fürsichseyns doch zugleich nicht für sich, da es nur in Beziehung auf Anderes, auf ein Gegebenes ist. Die Freiheit des Ich ist folglich nur eine abstracte, bedingte, relative. Der Geist ist hier zwar nicht mehr in die Natur versenkt, sondern in sich reflectirt und auf dieselbe bezogen, erscheint aber nur, steht nur in Beziehung zur Wirklichkeit, ist noch nicht wirklicher Geist. Daher nennen wir den Theil der Wissenschaft, in welchem diese Form des Geistes betrachtet wird, die Phänomenologie. Indem nun aber das Ich sich aus seiner Beziehung auf Anderes in sich reflectirt, wird es Selbstbewußtseyn. In dieser Form weiß das Ich sich zunächst nur als das unerfüllte Ich, und allen concreten Inhalt als ein Anderes. Die Thätigkeit des Ich besteht hier darin, die Leere seiner abstracten Subjectivität zu erfüllen, das Objective in sich hinein zu bilden, das Subjective dagegen objectiv zu machen. Dadurch hebt das Selbstbewußtseyn die Einseitigkeit seiner Subjectivität auf, kommt es aus seiner Besonderheit, aus seinem Gegensatze gegen das Objective zu der beide Seiten umfassenden Allgemeinheit, und stellt in sich die Einheit seiner selbst mit dem Bewußtseyn dar; denn der Inhalt des Geistes wird hier ein objectiver, wie im Bewußtseyn, und zugleich, wie im Selbstbewußtseyn, ein subjectiver. Dieß allgemeine Selbstbewußtseyn ist an sich oder für uns Vernunft; aber erst im dritten Theil der Wissenschaft vom subjectiven Geiste wird die Vernunft sich selber gegenständlich.

Dieser dritte Theil, die Psychologie, betrachtet den Geist

als ſolchen, den Geiſt, wie er im Gegenſtande ſich nur auf ſich ſelber bezieht, darin nur mit ſeinen eigenen Beſtimmungen zu thun hat, ſeinen eigenen Begriff erfaßt. So kommt der Geiſt zur Wahrheit; denn nun iſt die in der bloßen Seele noch unmittelbare, noch abſtracte Einheit des Subjectiven und Objectiven durch Aufhebung des im Bewußtſeyn entſtehenden Gegenſatzes dieſer Beſtimmungen als eine vermittelte wieder hergeſtellt, die Idee des Geiſtes alſo aus der ihr widerſprechenden Form des einfachen Begriffs und aus der ihr ebenſo ſehr widerſprechenden Trennung ihrer Momente zur vermittelten Einheit und ſomit zur wahren Wirklichkeit gelangt. In dieſer Geſtalt iſt der Geiſt die für ſich ſelbſt ſeyende Vernunft. Geiſt und Vernunft ſtehen zu einander in ſolchem Verhältniß, wie Körper und Schwere, wie Wille und Freiheit; die Vernunft bildet die ſubſtantielle Natur des Geiſtes; ſie iſt nur ein anderer Ausdruck für die Wahrheit oder die Idee, welche das Weſen des Geiſtes ausmacht; aber erſt der Geiſt als ſolcher weiß, daß ſeine Natur die Vernunft und die Wahrheit iſt. Der beide Seiten, die Subjectivität und die Objectivität, befaſſende Geiſt ſetzt ſich nun erſtens in der Form der Subjectivität, — ſo iſt er Intelligenz, — zweitens in der Form der Objectivität, — ſo iſt er Wille. Die zunächſt auch ſelbſt noch unerfüllte Intelligenz hebt ihre dem Begriff des Geiſtes unangemeſſene Form der Subjectivität dadurch auf, daß ſie den ihr gegenüberſtehenden, noch mit der Form des Gegebenſeyns und der Einzelnheit behafteten objectiven Inhalt nach dem abſoluten Maaßſtabe der Vernunft mißt, dieſem Inhalt die Vernünftigkeit anthut, die Idee in ihn einbildet, ihn zu einem concret Allgemeinen verwandelt und ſo in ſich aufnimmt. Dadurch kommt die Intelligenz dahin, daß das, was ſie weiß, nicht eine Abſtraction, ſondern der objective Begriff iſt, und daß andererſeits der Gegenſtand die Form eines Gegebenen verliert und die Geſtalt eines dem Geiſte ſelber angehörenden Inhalts bekommt. Indem die Intelligenz aber zu dem Bewußtſeyn gelangt, daß ſie den Inhalt

aus sich selbst nimmt, wird sie zu dem nur sich selber zum Zwecke setzenden praktischen Geiste, dem Willen, der nicht, wie die Intelligenz, mit einem von außenher gegebenen Einzelnen, sondern mit einem solchen Einzelnen anfängt, das er als das Seinige weiß, — dann aus diesem Inhalt, den Trieben, Neigungen, sich in sich reflectirend, denselben auf ein Allgemeines bezieht, — und endlich zum Wollen des an und für sich Allgemeinen, der Freiheit, seines Begriffes sich erhebt. Zu diesem Ziele gelangt, ist der Geist ebenso sehr zu seinem Anfange, zur Einheit mit sich zurückgekehrt, wie zur absoluten, zur wahrhaft in sich bestimmten Einheit mit sich fortgeschritten, einer Einheit, in welcher die Bestimmungen nicht Naturbestimmungen, sondern Begriffsbestimmungen sind.

A.

Anthropologie.

Die Seele.

§. 388.

Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden. Außerdem, daß in der Idee überhaupt dieß Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Uebergehen im Begriff die bestimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelnheit außer-sich-seyende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er Seele, noch nicht Geist ist.

§. 389.

Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die Substanz, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff sei-

ner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. Aber in dieser noch abstracten Bestimmung ist sie nur der Schlaf des Geistes; — der passive νοῦς des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist.

Die Frage um die Immaterialität der Seele kann nur dann noch ein Interesse haben, wenn die Materie als ein Wahres einerseits, und der Geist als ein Ding andererseits vorgestellt wird. Sogar den Physikern ist aber in neuern Zeiten die Materie unter den Händen dünner geworden; sie sind auf imponderable Stoffe als Wärme, Licht u. s. f. gekommen, wozu sie leicht auch Raum und Zeit rechnen könnten. Diese Imponderabilien, welche die der Materie eigenthümliche Eigenschaft der Schwere, in gewissem Sinne auch die Fähigkeit, Widerstand zu leisten verloren, haben jedoch noch sonst ein sinnliches Daseyn, ein Außersichseyn; der Lebensmaterie aber, die man auch darunter gezählt finden kann, fehlt nicht nur die Schwere, sondern auch jedes andere Daseyn, wornach sie sich noch zum Materiellen rechnen ließe. In der That ist in der Idee des Lebens schon an sich das Außersichseyn der Natur aufgehoben und der Begriff, die Substanz des Lebens ist als Subjectivität, jedoch nur so, daß die Existenz oder Objectivität noch zugleich jenem Außersichseyn verfallen ist. Aber im Geiste als dem Begriffe, dessen Existenz nicht die unmittelbare Einzelnheit, sondern die absolute Negativität, die Freiheit ist, so daß das Object oder die Realität des Begriffes der Begriff selbst ist, ist das Außersichseyn, welches die Grundbestimmung der Materie ausmacht, ganz zur subjectiven Idealität des Begriffes, zur Allgemeinheit verflüchtigt. Der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat.

Eine damit zusammenhängende Frage ist die nach der Gemeinschaft der Seele und des Körpers. Diese Gemeinschaft war als Factum angenommen, und es handelte

ſich allein darum, wie ſie zu begreifen ſey? Für die gewöhnliche Antwort kann angeſehen werden, daß ſie ein unbegreifliches Geheimniß ſey. Denn in der That, wenn beide als abſolut Selbſtſtändige gegeneinander vorausgeſetzt werden, ſind ſie einander eben ſo undurchdringlich, wie jede Materie als gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenſeitigen Nichtſeyn, ihren Poren, befindlich angenommen wird; wie denn Epikur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewieſen, aber conſequent ihnen keine Gemeinſchaft mit der Welt aufgebürdet hat. — Für gleichbedeutend mit dieſer Antwort kann die nicht angeſehen werden, welche alle Philoſophen gegeben haben, ſeitdem dieſes Verhältniß zur Frage gekommen iſt. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz haben ſämmtlich Gott als dieſe Beziehung angegeben, und zwar in dem Sinne, daß die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Beſtimmungen gegen einander ſind und keine Wahrheit haben, ſo daß Gott bei jenen Philoſophen, nicht bloß, wie oft der Fall, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit iſt, ſondern vielmehr als die allein wahrhafte Identität derſelben gefaßt wird. Dieſe Identität iſt jedoch bald zu abſtract — wie die ſpinoziſtiſche — bald — wie die leibnitziſche Monade der Monaden — zwar auch ſchaffend, aber nur als urtheilend, ſo daß es zu einem Unterſchiede der Seele und des Leiblichen, Materiellen kommt, die Identität aber nur als Copula des Urtheils iſt, nicht zur Entwicklung und zum Syſteme des abſoluten Schluſſes fortgeht.

Zuſatz. Wir haben in der Einleitung zur Philoſophie des Geiſtes bemerklich gemacht, wie die Natur ſelber ihre Aeußerlichkeit und Vereinzelung, ihre Materialität als ein Unwahres, dem in ihr wohnenden Begriffe nicht Gemäßes aufhebt, und dadurch zur Immaterialität gelangend in den Geiſt übergeht. Deßhalb iſt in dem obenſtehenden Paragraphen der unmittelbare Geiſt, die Seele als nicht bloß für ſich immateriell, ſondern als die allge-

meine Immaterialität der Natur und zugleich als Subſtanz, als Einheit des Denkens und des Seyns beſtimmt worden. Dieſe Einheit macht ſchon die Grundanſchauung des Orientalismus aus. Das Licht, das in der Perſiſchen Religion als das Abſolute betrachtet wurde, hatte ebenſo ſehr die Bedeutung eines Geiſtigen wie die eines Phyſiſchen. Beſtimmter hat Spinoza jene Einheit als die abſolute Grundlage von Allem gefaßt. Wie auch der Geiſt ſich in ſich zurückziehen, ſich auf die äußerſte Spitze ſeiner Subjectivität ſtellen mag, ſo iſt er doch an ſich in jener Einheit. Er kann aber bei derſelben nicht ſtehen bleiben; zum abſoluten Fürſichſeyn, zu der ihm vollkommen gemäßen Form gelangt er nur dadurch, daß er auf immanente Weiſe den in der Subſtanz noch einfachen Unterſchied zu einem wirklichen Unterſchiede entwickelt und dieſen zur Einheit zurückführt; nur dadurch entreißt er ſich dem Zuſtande des Schlafes, in welchem er ſich als Seele befindet; denn in dieſer iſt der Unterſchied noch in die Form der Ununterſchiedenheit, folglich der Bewußtloſigkeit eingehüllt. Der Mangel der Spinoziſtiſchen Philoſophie beſteht daher eben darin, daß in derſelben die Subſtanz nicht zu ihrer immanenten Entwicklung fortſchreitet, — das Mannigfaltige nur auf äußerliche Weiſe zur Subſtanz hinzukommt. Dieſelbe Einheit des Gedankens und des Seyns enthält der νοῦς des Anaxagoras; dieſer νοῦς iſt aber noch weniger als die Spinoziſtiſche Subſtanz zu eigener Entwicklung gekommen. Der Pantheismus geht überhaupt nicht zu einer Gliederung und Syſtematiſirung über. Wo er in der Form der Vorſtellung erſcheint, iſt er ein taumelndes Leben, ein bacchanaliſches Anſchauen, das die einzelnen Geſtalten des Univerſums nicht gegliedert heraustreten läßt, ſondern dieſelben immer wieder in das Allgemeine verſenkt, in's Erhabene und Ungeheure treibt. Dennoch bildet dieſe Anſchauung für jede geſunde Bruſt einen natürlichen Ausgangspunkt. Beſonders in der Jugend fühlen wir uns durch ein, Alles um uns her wie uns ſelber beſeelendes Leben mit der ganzen Natur verbrüdert und in Sympathie, und haben

ſomit eine Empfindung von der Weltſeele, von der Einheit des Geiſtes und der Natur, von der Immaterialität der Letzteren.

Wenn wir uns aber vom Gefühl entfernen, und zur Reflexion fortgehen, wird uns der Gegenſatz der Seele und der Materie, meines ſubjectiven Ich und der Leiblichkeit deſſelben zu einem feſten Gegenſatze und die gegenſeitige Beziehung des Leibes und der Seele zu einer Einwirkung Selbſtſtändiger auf einander. Die gewöhnliche phyſiologiſche und pſychologiſche Betrachtung weiß die Starrheit dieſes Gegenſatzes nicht zu überwinden. Da wird dem Ich als dem durchaus Einfachen, Einen — dieſem Abgrunde aller Vorſtellungen, — die Materie als das Viele, Zuſammengeſetzte in abſoluter Schroffheit gegenübergeſtellt, und die Beantwortung der Frage, wie dieß Viele mit jenem abſtract Einen vereinigt ſey, natürlicherweiſe für unmöglich erklärt.

Die Immaterialität der einen Seite dieſes Gegenſatzes, nämlich der Seele gibt man leicht zu; die andere Seite deſſelben aber, das Materielle, bleibt uns auf dem Standpunkt des bloß reflectirenden Denkens als ein Feſtes, als ein Solches ſtehen, das wir ebenſo gelten laſſen, wie die Immaterialität der Seele; ſo daß wir dem Materiellen daſſelbe Seyn wie dem Immateriellen zuſchreiben, Beide für gleich ſubſtantiell und abſolut halten. Dieſe Betrachtungsweiſe herrſchte auch in der vormaligen Metaphyſik. So ſehr dieſelbe indeß den Gegenſatz des Materiellen und Immateriellen als einen unüberwindlichen feſthielt, ſo hob ſie denſelben doch andererſeits bewußtloſer Weiſe dadurch wieder auf, daß ſie die Seele zu einem Dinge, folglich zu etwas zwar ganz Abſtracten, aber gleichwohl ſogleich nach ſinnlichen Verhältniſſen Beſtimmten machte. Dieß that jene Metaphyſik durch ihre Frage nach dem Sitz der Seele, — dadurch ſetzte ſie dieſe in den Raum, — ebenſo durch ihre Frage nach dem Entſtehen und Verſchwinden der Seele, — dadurch wurde dieſe in die Zeit geſetzt, — und drittens durch die Frage nach den Eigenſchaften der Seele; — denn dabei wird die Seele als ein Ruhendes, Feſtes, als der

verknüpfende Punkt dieser Bestimmungen betrachtet. Auch Leibnitz hat die Seele als ein Ding betrachtet, indem er dieselbe, wie alles Uebrige, zur Monade machte; die Monade ist ein ebenso Ruhendes, wie Ding, und der ganze Unterschied zwischen der Seele und dem Materiellen besteht nach Leibnitz nur darin, daß die Seele eine etwas klarere, entwickeltere Monade ist, als die übrige Materie; — eine Vorstellung, durch welche das Materielle zwar erhoben, die Seele aber mehr zu einem Materiellen heruntergesetzt als davon unterschieden wird.

Ueber diese ganze bloß reflectirende Betrachtungsweise erhebt uns schon die *speculative* Logik, indem sie zeigt, daß alle jene auf die Seele angewandten Bestimmungen, — wie Ding, Einfachheit, Untheilbarkeit, Eins — in ihrer abstracten Auffassung nicht ein Wahres sind, sondern in ihr Gegentheil umschlagen. Die Philosophie des Geistes aber setzt diesen Beweis der Unwahrheit solcher Verstandeskategorien dadurch fort, daß sie darthut, wie durch die Idealität des Geistes alle feste Bestimmungen in demselben aufgehoben sind.

Was nun die andere Seite des fraglichen Gegensatzes, nämlich die Materie betrifft, so wird, wie schon bemerkt, die Aeußerlichkeit, Vereinzelung, Vielheit als die feste Bestimmung derselben angesehen, die Einheit dieses Vielen daher nur für ein oberflächliches Band, für eine Zusammensetzung, demnach alles Materielle für trennbar erklärt. Allerdings muß zugegeben werden, daß, während beim Geiste die concrete Einheit das Wesentliche, und das Viele ein Schein ist, bei der Materie das Umgekehrte statt findet; — Etwas, wovon schon die alte Metaphysik eine Ahnung zeigte, indem sie fragte, ob das Eine oder das Viele beim Geiste das Erste sey. Daß aber die Aeußerlichkeit und Vielheit der Materie von der Natur nicht überwunden werden könne, ist eine Voraussetzung, die wir auf unserem Standpunkte, auf dem Standpunkt der speculativen Philosophie, hier längst als eine nichtige im Rücken haben. Die Naturphilosophie lehrt uns, wie

die Natur ihre Aeußerlichkeit stufenweise aufhebt, — wie die Materie schon durch die Schwere die Selbstständigkeit des Einzelnen, Vielen widerlegt, — und wie diese durch die Schwere und noch mehr durch das untrennbare, einfache Licht begonnene Widerlegung durch das thierische Leben, durch das Empfindende vollendet wird, da dieses uns die Allgegenwart der Einen Seele in allen Punkten ihrer Leiblichkeit, somit das Aufgehobenseyn des Außereinander der Materie offenbart. Indem so alles Materielle durch den in der Natur wirkenden an-sich-seyenden Geist aufgehoben wird, und diese Aufhebung in der Substanz der Seele sich vollendet, tritt die Seele als die Idealität alles Materiellen, als alle Immaterialität hervor, so daß Alles, was Materie heißt, — so sehr es der Vorstellung Selbstständigkeit vorspiegelt, — als ein gegen den Geist Unselbstständiges erkannt wird.

Der Gegensatz von Seele und Körper muß freilich gemacht werden. Sowie die unbestimmte allgemeine Seele sich bestimmt, sich individualisirt, — sowie der Geist eben dadurch Bewußtseyn wird, — und dazu schreitet er nothwendig fort, — so stellt er sich auf den Standpunkt des Gegensatzes seiner selbst und seines Anderen, — erscheint ihm sein Anderes als ein Reales, als ein ihm und sich selber Aeußerliches, als ein Materielles. Auf diesem Standpunkte ist die Frage nach der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele und des Körpers eine ganz natürliche. Sind Seele und Körper, wie das verständige Bewußtseyn behauptet, einander absolut entgegengesetzt, so ist keine Gemeinschaft zwischen Beiden möglich. Nun anerkannte aber die alte Metaphysik diese Gemeinschaft als eine unleugbare Thatsache; es fragte sich daher, wie der Widerspruch, daß absolut Selbstständige, Fürsichseyende doch in Einheit mit einander seyen, gelöst werden könne. Bei solcher Stellung der Frage war die Beantwortung derselben unmöglich. Aber eben diese Stellung muß als eine unstatthafte erkannt werden; denn in Wahrheit verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern

wie das über die Beſonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine ſich zu dem Beſondern verhält; das Materielle in ſeiner Beſonderung hat keine Wahrheit, keine Selbſtſtändigkeit gegen das Immaterielle. Jener Standpunkt der Trennung iſt folglich nicht als ein letzter, abſolut wahrer zu betrachten. Vielmehr kann die Trennung des Materiellen und Immateriellen nur aus der Grundlage der urſprünglichen Einheit Beider erklärt werden. In den Philoſophien des Descartes, Malebranche und Spinoza wird deßhalb auf eine ſolche Einheit des Denkens und des Seyns, des Geiſtes und der Materie zurückgegangen und dieſe Einheit in Gott geſetzt. Malebranche ſagte: „Wir ſehen Alles in Gott". Dieſen betrachtete er als die Vermittlung, als das poſitive Medium zwiſchen dem Denkenden und dem Nichtdenkenden, und zwar als das immanente, durchgehende Weſen, in welchem beide Seiten aufgehoben ſind, — folglich nicht als ein Drittes gegen zwei Extreme, die ſelber eine Wirklichkeit hätten; denn ſonſt entſtünde wieder die Frage, wie jenes Dritte mit dieſen beiden Extremen zuſammen komme. Indem aber die Einheit des Materiellen und Immateriellen von den genannten Philoſophen in Gott, der weſentlich als Geiſt zu faſſen iſt, geſetzt wird, haben dieſelben zu erkennen geben wollen, daß jene Einheit nicht als ein Neutrales, in welches zwei Extreme von gleicher Bedeutung und Selbſtſtändigkeit zuſammengingen, betrachtet werden darf, da das Materielle durchaus nur den Sinn eines Negativen gegen den Geiſt und gegen ſich ſelber hat, oder — wie Plato und andere alte Philoſophen ſich ausdrückten, — als das „Andere ſeiner ſelbſt" bezeichnet werden muß, die Natur des Geiſtes dagegen als das Poſitive, als das Speculative zu erkennen iſt, weil derſelbe durch das gegen ihn unſelbſtſtändige Materielle frei hindurchgeht, über dieß ſein Anderes übergreift, daſſelbe nicht als ein wahrhaft Reales gelten läßt, ſondern idealiſirt und zu einem Vermittelten herabſetzt.

Dieſer ſpeculativen Auffaſſung des Gegenſatzes von Geiſt und Materie ſteht der Materialismus gegenüber, welcher das

Denken als ein Resultat des Materiellen darstellt, die Einfachheit des Denkens aus dem Vielfachen ableitet. Es gibt nichts Ungenügenderes, als die in den materialistischen Schriften gemachten Auseinandersetzungen der mancherlei Verhältnisse und Verbindungen, durch welche ein solches Resultat wie das Denken hervorgebracht werden soll. Dabei ist gänzlich übersehen, daß, wie die Ursache in der Wirkung, das Mittel im vollführten Zwecke sich aufhebt, — so Dasjenige, dessen Resultat das Denken seyn soll, in diesem vielmehr aufgehoben ist, und daß der Geist als solcher nicht durch ein Anderes hervorgebracht wird, sondern sich selber aus seinem Ansichseyn zum Fürsichseyn, aus seinem Begriff zur Wirklichkeit bringt, und Dasjenige, von welchem er gesetzt seyn soll, zu einem von ihm Gesetzten macht. Dennoch muß man in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen, über den, zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden Dualismus hinauszugehen, diese Zerreißung des ursprünglich Einen aufzuheben.

§. 390.

Die Seele ist zuerst

a. in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit, — die nur seyende, natürliche Seele;

b. tritt sie als individuell in das Verhältniß zu diesem ihrem unmittelbaren Seyn und ist in dessen Bestimmtheiten abstract für sich — fühlende Seele;

c. ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als wirkliche Seele.

Zusatz. Der in diesem Paragraphen angegebene, die nur seyende, natürliche Seele umfassende erste Theil der Anthropologie zerfällt seinerseits wiederum in drei Abschnitte. — In dem ersten Abschnitt haben wir es zunächst mit der noch ganz allgemeinen, unmittelbaren Substanz des Geistes, mit dem einfachen Pulsiren, dem bloßen Sich-in-sich-regen der Seele zu thun. In diesem ersten geistigen Leben ist noch kein Unterschied gesetzt,

weder von Individualität gegen Allgemeinheit, noch von Seele gegen das Natürliche. Dieß einfache Leben hat seine Explication an der Natur und am Geiste; es selbst als solches ist nur, hat noch kein Daseyn, kein bestimmtes Seyn, keine Besonderung, keine Wirklichkeit. Wie aber in der Logik das Seyn zum Daseyn übergehen muß, so geht auch die Seele nothwendig aus ihrer Unbestimmtheit zur Bestimmtheit fort. Diese Bestimmtheit hat, wie schon früher bemerkt, zunächst die Form der Natürlichkeit. Die Naturbestimmtheit der Seele ist aber als Totalität, als Abbild des Begriffs zu fassen. Das Erste sind daher hier die ganz allgemeinen qualitativen Bestimmungen der Seele. Dahin gehören namentlich die ebenso physischen wie geistigen Racenverschiedenheiten des Menschengeschlechts, so wie die Unterschiede der Nationalgeister.

Diese außereinanderliegenden allgemeinen Besonderungen oder Verschiedenheiten werden dann — und dieß bildet den Uebergang zum zweiten Abschnitt — in die Einheit der Seele zurückgenommen, oder — was dasselbe ist — zur Vereinzelung fortgeführt. Wie das Licht in eine unendliche Menge von Sternen zerspringt, so zerspringt auch die allgemeine Naturseele in eine unendliche Menge von individuellen Seelen; nur mit dem Unterschiede, daß, während das Licht den Schein eines, von den Sternen unabhängigen Bestehens hat, die allgemeine Naturseele bloß in den einzelnen Seelen zur Wirklichkeit kommt. Indem nun die im ersten Abschnitt betrachteten außereinanderfallenden allgemeinen Qualitäten, wie oben gesagt, in die Einheit der einzelnen Seele des Menschen zurückgenommen werden, bekommen sie, statt der Form der Aeußerlichkeit, die Gestalt natürlicher Veränderungen des in ihnen beharrenden individuellen Subjects. Diese ebenfalls zugleich geistigen und physischen Veränderungen treten im Verlauf der Lebensalter hervor. Hier hört der Unterschied auf, ein äußerlicher zu seyn. Zur wirklichen Besonderung, zum reellen Gegensatze des Individuums

gegen sich selber wird der Unterschied aber im Geschlechtsverhältniß. Von hier aus tritt die Seele überhaupt in den Gegensatz gegen ihre natürlichen Qualitäten, gegen ihr allgemeines Seyn, welches eben dadurch zu dem Anderen der Seele, zu einer bloßen Seite, zu einem vorübergehenden Zustande, nämlich zum Zustande des Schlafs heruntergesetzt wird. So entsteht das natürliche Erwachen, das Sichaufgehen der Seele. Hier in der Anthropologie haben wir aber noch nicht die dem wachen Bewußtseyn zu Theil werdende Erfüllung, sondern das Wachseyn nur insofern zu betrachten, als dasselbe ein natürlicher Zustand ist.

Aus diesem Verhältniß des Gegensatzes oder der reellen Besonderung kehrt nun im dritten Abschnitt die Seele zur Einheit mit sich dadurch zurück, daß sie ihrem Anderen auch die Festigkeit eines Zustandes nimmt, und dasselbe in ihrer Idealität auflöst. So ist die Seele von der bloß allgemeinen und nur ansichseyenden Einzelnheit zur fürsichseyenden wirklichen Einzelnheit, und eben damit zur Empfindung fortgeschritten. Zunächst haben wir es dabei nur mit der Form des Empfindens zu thun. Was die Seele empfindet, ist erst im zweiten Theil der Anthropologie zu bestimmen. Den Uebergang zu diesem Theile macht die Ausdehnung der Empfindung in sich selber zur ahnenden Seele.

a.

Die natürliche Seele.

§. 391.

Die allgemeine Seele muß nicht als Weltseele gleichsam als ein Subject fixirt werden; denn sie ist bloß die allgemeine Substanz, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelnheit, Subjectivität, hat. So zeigt sie sich als einzelne, aber unmittelbar nur als seyende Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat. Diese haben, so zu sagen, hinter ihrer

Idealität freie Existenz, d. i. sie sind für das Bewußtseyn Naturgegenstände, zu denen aber die Seele als solche sich nicht als zu äußerlichen verhält. Sie hat vielmehr an ihr selbst diese Bestimmungen als natürliche Qualitäten.

Zusatz. Man kann, gegenüber dem Makrokosmus der gesammten Natur, die Seele als den Mikrokosmus bezeichnen, in welchen jener sich zusammendrängt und dadurch sein Außereinanderseyn aufhebt. Dieselben Bestimmungen, die in der äußeren Natur als frei entlassene Sphären, als eine Reihe selbstständiger Gestalten erscheinen, sind daher in der Seele zu bloßen Qualitäten herabgesetzt. Diese steht in der Mitte zwischen der hinter ihr liegenden Natur einerseits, und der aus dem Naturgeist sich herausarbeitenden Welt der sittlichen Freiheit andererseits. Wie die einfachen Bestimmungen des Seelenlebens in dem allgemeinen Naturleben ihr außereinander gerissenes Gegenbild haben, so entfaltet sich Dasjenige, was im einzelnen Menschen die Form eines Subjectiven, eines besonderen Triebes hat, und bewußtlos, als ein Seyn, in ihm ist, im Staate zu einem Systeme unterschiedener Sphären der Freiheit, — zu einer, von der selbstbewußten menschlichen Vernunft geschaffenen Welt.

α) Natürliche Qualitäten.

§. 392.

Der Geist lebt 1) in seiner Substanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten, u. dgl. — ein Naturleben, das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt.

Es ist in neuern Zeiten viel vom kosmischen, siderischen, tellurischen Leben des Menschen die Rede geworden. Das Thier lebt wesentlich in dieser Sympathie; sein specifischer Character, so wie seine besondern Entwicklungen hängen bei Vielen ganz, immer mehr oder weniger, damit zu-

ſammen. Beim Menſchen verlieren dergleichen Zuſammenhänge um ſo mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr damit ſein ganzer Zuſtand auf freie geiſtige Grundlage geſtellt iſt. Die Weltgeſchichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnenſyſteme zuſammen, ſo wenig wie die Schickſale der Einzelnen mit den Stellungen von Planeten. — Der Unterſchied der Klimate enthält eine feſtere und gewaltigere Beſtimmtheit. Aber den Jahreszeiten, Tageszeiten, entſprechen nur ſchwächere Stimmungen, die in Krankheitszuſtänden, wozu auch Verrücktheit gehört, in der Depreſſion des ſelbſtbewußten Lebens, ſich vornehmlich hervorthun können. — Unter dem Aberglauben der Völker und den Verirrungen des ſchwachen Verſtandes finden ſich bei Völkern, die weniger in der geiſtigen Freiheit fortgeſchritten und darum noch mehr in der Einigkeit mit der Natur leben, auch einige wirkliche Zuſammenhänge und darauf ſich gründende wunderbar ſcheinende Vorausſehungen von Zuſtänden und den daran ſich knüpfenden Ereigniſſen. Aber mit der tiefer ſich erfaſſenden Freiheit des Geiſtes verſchwinden auch dieſe wenigen und geringen Dispoſitionen, die ſich auf das Mitleben mit der Natur gründen. Das Thier, wie die Pflanze, bleibt dagegen darunter gebunden.

Zuſatz. Aus dem vorhergehenden Paragraphen und aus dem Zuſatze zu demſelben erhellt, daß das allgemeine Naturleben auch das Leben der Seele iſt, daß dieſe ſympathetiſch jenes allgemeine Leben mitlebt. Wenn man nun aber dieß Mitleben der Seele mit dem ganzen Univerſum zum höchſten Gegenſtande der Wiſſenſchaft vom Geiſte machen will, ſo iſt dieß ein vollkommner Irrthum. Denn die Thätigkeit des Geiſtes beſteht gerade weſentlich darin, ſich über das Befangenſeyn in dem bloßen Naturleben zu erheben, ſich in ſeiner Selbſtſtändigkeit zu erfaſſen, die Welt ſeinem Denken zu unterwerfen, dieſelbe aus dem Begriffe zu erſchaffen. Im Geiſte iſt daher das allgemeine Naturleben nur ein ganz untergeordnetes Moment, die kosmiſchen und tellu-

riſchen Mächte werden von ihm beherrſcht, ſie können in ihm nur eine unbedeutende Stimmung hervorbringen.

Das allgemeine Naturleben iſt nun erſtens das Leben des Sonnenſyſtems überhaupt, und zweitens das Leben der Erde, in welchem jenes Leben eine individuellere Form erhält.

Was die Beziehung der Seele zum Sonnenſyſtem betrifft, ſo kann bemerkt werden, daß die Aſtrologie die Schickſale des Menſchengeſchlechts und der Einzelnen mit den Figurationen und Stellungen der Planeten in Verbindung ſetzt; (wie man denn in neuerer Zeit die Welt überhaupt als einen Spiegel des Geiſtes in dem Sinne betrachtet hat, daß man aus der Welt den Geiſt erklären könne). Der Inhalt der Aſtrologie iſt als Aberglaube zu verwerfen; es liegt jedoch der Wiſſenſchaft ob, den beſtimmten Grund dieſer Verwerfung anzugeben. Dieſer Grund muß nicht bloß darein geſetzt werden, daß die Planeten von uns fern und Körper ſeyen, ſondern beſtimmter darein, daß das planetariſche Leben des Sonnenſyſtems nur ein Leben der Bewegung, — mit anderen Worten — ein Leben iſt, in welchem Raum und Zeit das Beſtimmende ausmachen; (denn Raum und Zeit ſind die Momente der Bewegung). Die Geſetze der Bewegung der Planeten ſind allein durch den Begriff des Raumes und der Zeit beſtimmt; in den Planeten hat daher die abſolut freie Bewegung ihre Wirklichkeit. Aber ſchon in dem phyſikaliſch Individuellen iſt jene abſtracte Bewegung etwas durchaus Untergeordnetes; das Individuelle überhaupt macht ſich ſelber ſeinen Raum und ſeine Zeit; ſeine Veränderung iſt durch ſeine concrete Natur beſtimmt. Der animaliſche Körper gelangt zu noch größerer Selbſtſtändigkeit als das bloß phyſikaliſch Individuelle; er hat einen von der Bewegung der Planeten ganz unabhängigen Verlauf ſeiner Entwicklung, ein nicht von ihnen beſtimmtes Maaß der Lebensdauer; ſeine Geſundheit, wie der Gang ſeiner Krankheit, hängt nicht von den Planeten ab; die periodiſchen Fieber, z. B., haben ihr eigenes beſtimmtes Maaß; bei denſelben iſt nicht die Zeit als Zeit,

ſondern der animaliſche Organismus das Beſtimmende. Vollends für den Geiſt aber haben die abſtracten Beſtimmungen von Raum und Zeit, — hat der freie Mechanismus keine Bedeutung und keine Macht; die Beſtimmungen des ſelbſtbewußten Geiſtes ſind unendlich gediegener, concreter als die abſtracten Beſtimmungen des Neben- und des Nacheinander. Der Geiſt, als verkörpert, iſt zwar an einem beſtimmten Ort und in einer beſtimmten Zeit; dennoch aber über Raum und Zeit erhaben. Allerdings iſt das Leben des Menſchen bedingt durch ein beſtimmtes Maaß der Entfernung der Erde von der Sonne; in größerer Entfernung von der Sonne könnte er ebenſo wenig leben, wie in geringerer; weiter jedoch reicht der Einfluß der Stellung der Erde auf den Menſchen nicht.

Auch die eigentlich terreſtriſchen Verhältniſſe, — die in einem Jahre ſich vollendende Bewegung der Erde um die Sonne, — die tägliche Bewegung der Erde um ſich ſelbſt, — die Neigung der Erdaxe auf die Bahn der Bewegung um die Sonne, — alle dieſe zur Individualität der Erde gehörenden Beſtimmungen ſind zwar nicht ohne Einfluß auf den Menſchen, für den Geiſt als ſolchen aber unbedeutend. Schon die Kirche hat daher den Glauben an eine, von jenen terreſtriſchen und von den kosmiſchen Verhältniſſen über den menſchlichen Geiſt ausgeübte Macht mit Recht als abergläubiſch und unſittlich verworfen. Der Menſch ſoll ſich als frei von den Naturverhältniſſen anſehen; in jenem Aberglauben betrachtet er ſich aber als Naturweſen. Man muß demnach auch das Unternehmen Derjenigen für nichtig erklären, welche die Epochen in den Evolutionen der Erde mit den Epochen der menſchlichen Geſchichte in Zuſammenhang zu bringen, — den Urſprung der Religionen und ihrer Bilder im aſtronomiſchen und dann auch im phyſikaliſchen Gebiet zu entdecken ſich bemüht haben, und dabei auf den grund- und bodenloſen Einfall gerathen ſind, zu meinen: ſo wie das Aequinoctium aus dem Stiere in den Widder vorgerückt ſey, habe auf den Apisdienſt das Chriſtenthum, als

die Verehrung des Lammes, folgen müſſen. — Was aber den von den terreſtriſchen Verhältniſſen auf den Menſchen wirklich ausgeübten Einfluß anbelangt, ſo kann dieſer hier nur nach ſeinen Hauptmomenten zur Sprache kommen, da das Beſondere davon in die Naturgeſchichte des Menſchen und der Erde gehört. Der Proceß der Bewegung der Erde erhält in den Jahres- und Tageszeiten eine phyſikaliſche Bedeutung. Dieſe Wechſel berühren allerdings den Menſchen; der bloße Naturgeiſt, die Seele, durchlebt die Stimmung der Jahres- ſo wie der Tageszeiten mit. Während aber die Pflanzen ganz an den Wechſel der Jahreszeiten gebunden ſind, und ſelbſt die Thiere durch denſelben bewußtlos beherrſcht, durch ihn zur Begattung, einige zur Wanderung inſtinktmäßig getrieben werden; bringt jener Wechſel in der Seele des Menſchen keine Erregungen hervor, denen er willenlos unterworfen wäre. Die Dispoſition des Winters iſt die Dispoſition des Inſichzurückgehens, des Sichſammelns, des Familienlebens, des Verehrens der Penaten. Im Sommer dagegen iſt man zu Reiſen beſonders aufgelegt, fühlt man ſich hinausgeriſſen in's Freie, drängt ſich das gemeine Volk zu Wallfahrten. Doch weder jenes innigere Familienleben, noch dieſe Wallfahrten und Reiſen haben etwas bloß Inſtinktartiges. Die chriſtlichen Feſte ſind mit dem Wechſel der Jahreszeiten in Zuſammenhang gebracht; das Feſt der Geburt Chriſti wird in derjenigen Zeit gefeiert, in welcher die Sonne von Neuem hervorzugehen ſcheint; die Auferſtehung Chriſti iſt in den Anfang des Frühlings, in die Periode des Erwachens der Natur geſetzt. Aber dieſe Verbindung des Religiöſen mit dem Natürlichen iſt gleichfalls keine durch Inſtinkt, ſondern eine mit Bewußtſeyn gemachte. — Was die Mondveränderungen betrifft, ſo haben dieſe ſogar auf die phyſiſche Natur des Menſchen nur einen beſchränkten Einfluß. Bei Wahnſinnigen hat ſich ſolcher Einfluß gezeigt; aber in dieſen herrſcht auch die Naturgewalt, nicht der freie Geiſt. — Die Tageszeiten ferner führen allerdings eine eigene Dispoſition der Seele mit ſich. Die

Menschen sind des Morgens anders gestimmt als des Abends. Des Morgens herrscht Ernst, ist der Geist noch mehr in Identität mit sich und mit der Natur. Der Tag gehört dem Gegensatze, der Arbeit an. Abends ist die Reflexion und Phantasie vorherrschend. Um Mitternacht geht der Geist aus den Zerstreuungen des Tages in sich, ist mit sich einsam, neigt sich zu Betrachtungen. Nach Mitternacht sterben die meisten Menschen; die menschliche Natur mag da nicht noch einen neuen Tag anfangen. Die Tageszeiten stehen auch in einer gewissen Beziehung zum öffentlichen Leben der Völker. Die Volksversammlungen der, mehr als wir, zur Natur hingezogenen Alten wurden des Morgens abgehalten; die englischen Parlamentsverhandlungen werden dagegen, dem in sich gekehrten Charakter der Engländer gemäß, Abends begonnen und zuweilen bis in die tiefe Nacht fortgesetzt. Die angegebenen, durch die Tageszeiten hervorgebrachten Stimmungen werden aber durch das Klima modificirt; in heißen Ländern, zum Beispiel, fühlt man sich um Mittag mehr zur Ruhe als zur Thätigkeit aufgelegt. — Rücksichtlich des Einflusses der meteorologischen Veränderungen kann Folgendes bemerkt werden. Bei Pflanzen und Thieren tritt das Mitempfinden jener Erscheinungen deutlich hervor. So empfinden die Thiere Gewitter und Erdbeben vorher, d. h., sie fühlen Veränderungen der Atmosphäre, die noch nicht für uns zur Erscheinung gekommen sind. So empfinden auch Menschen an Wunden Wetterveränderungen, von welchen das Barometer noch nichts zeigt; die schwache Stelle, welche die Wunde bildet, läßt eine größere Merklichkeit der Naturgewalt zu. Was so für den Organismus bestimmend ist, hat auch für schwache Geister Bedeutung und wird als Wirkung empfunden. Ja, ganze Völker, die Griechen und Römer, machten ihre Entschlüsse von Naturerscheinungen abhängig, die ihnen mit meteorologischen Veränderungen zusammen zu hängen schienen. Sie fragten bekanntlich nicht bloß die Priester, sondern auch die Eingeweide und das Fressen der Thiere um Rath in Staatsangelegenheiten. Am Tage

der Schlacht bei Platää, z. B., wo es ſich um die Freiheit Griechenlands, vielleicht ganz Europa's, um Abwehrung des orientaliſchen Despotismus handelte, quälte ſich Pauſanias den ganzen Morgen um gute Zeichen der Opferthiere. Dieß ſcheint in völligem Widerſpruch mit der Geiſtigkeit der Griechen in Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft zu ſtehen, kann aber ſehr wohl aus dem Standpunkt des griechiſchen Geiſtes erklärt werden. Den Neueren iſt eigenthümlich, in Allem, was die Klugheit unter dieſen und dieſen Umſtänden als räthlich erſcheinen läßt, ſich aus ſich ſelbſt zu entſchließen; die Privatleute ſowohl wie die Fürſten faſſen ihre Entſchlüſſe aus ſich ſelber; der ſubjective Wille ſchneidet bei uns alle Gründe der Ueberlegung ab, und beſtimmt ſich zur That. Die Alten hingegen, welche noch nicht zu dieſer Macht der Subjectivität, zu dieſer Stärke der Gewißheit ihrer ſelbſt gekommen waren, ließen ſich in ihren Angelegenheiten durch Orakel, durch äußere Erſcheinungen beſtimmen, in denen ſie eine Vergewiſſerung und Bewahrheitung ihrer Vorſätze und Abſichten ſuchten. Was nun beſonders den Fall der Schlacht betrifft, ſo kommt es dabei nicht bloß auf die ſittliche Geſinnung, ſondern auch auf die Stimmung der Munterkeit, auf das Gefühl phyſiſcher Kraft an. Dieſe Dispoſition war aber bei den Alten von noch weit größerer Wichtigkeit als bei den Neueren, bei welchen die Disciplin des Heeres und das Talent des Feldherrn die Hauptſache ſind, während umgekehrt bei den mehr noch in der Einheit mit der Natur lebenden Alten die Tapferkeit der Einzelnen, der immer etwas Phyſiſches zu ſeiner Quelle habende Muth das Meiſte zur Entſcheidung der Schlacht beitrug. Die Stimmung des Muthes hängt nun mit anderen phyſiſchen Dispoſitionen, zum Beiſpiel, mit der Dispoſition der Gegend, der Atmoſphäre, der Jahreszeit, des Klima's zuſammen. Die ſympathetiſchen Stimmungen des beſeelten Lebens kommen aber bei den Thieren, da dieſe noch mehr mit der Natur in Einheit leben, ſichtbarer zur Erſcheinung, als beim Menſchen. Aus dieſem Grunde ging der Feldherr bei

den Griechen nur dann zur Schlacht, wenn er an den Thieren geſunde Dispoſitionen zu finden glaubte, welche einen Schluß auf gute Dispoſitionen der Menſchen zu erlauben ſchienen. So opfert der in ſeinem berühmten Rückzug ſo klug ſich benehmende Xenophon täglich, und beſtimmt nach dem Ergebniß des Opfers ſeine militäriſchen Maaßregeln. Das Aufſuchen eines Zuſammenhangs zwiſchen dem Natürlichen und Geiſtigen wurde aber von den Alten zu weit getrieben. Ihr Aberglaube ſah in den Eingeweiden der Thiere mehr, als darin zu ſehen iſt. Das Ich gab ſeine Selbſtſtändigkeit dabei auf, unterwarf ſich den Umſtänden und Beſtimmungen der Aeußerlichkeit, machte dieſe zu Beſtimmungen des Geiſtes.

§. 393.

Das allgemeine planetariſche Leben des Naturgeiſtes 2) beſondert ſich in die concreten Unterſchiede der Erde und zerfällt in die beſondern Naturgeiſter, die im Ganzen die Natur der geographiſchen Welttheile ausdrücken, und die Racenverſchiedenheit ausmachen.

Der Gegenſatz der terreſtriſchen Polarität, durch welchen das Land gegen Norden zuſammengedrängter iſt und das Uebergewicht gegen das Meer hat, gegen die ſüdliche Hemiſphäre aber getrennt in Zuſpitzungen auseinander läuft, bringt in den Unterſchied der Welttheile zugleich eine Modification, die Treviranus (Biolog. II. Thl.) in Anſehung der Pflanzen und Thiere aufgezeigt hat.

Zuſatz. Rückſichtlich der Racenverſchiedenheit der Menſchen muß zuvörderſt bemerkt werden, daß die bloß hiſtoriſche Frage, ob alle menſchlichen Racen von Einem Paare oder von mehreren ausgegangen ſeyen, uns in der Philoſophie gar nichts angeht. Man hat dieſer Frage eine Wichtigkeit beigelegt, weil man durch die Annahme einer Abſtammung von mehreren Paaren die geiſtige Ueberlegenheit der einen Menſchengattung über die andere erklären zu können glaubte, ja zu beweiſen hoffte, die Menſchen ſeyen, ihren geiſtigen Fähigkeiten nach, von Natur ſo

verschieden, daß einige wie Thiere beherrscht werden dürften. Aus der Abstammung kann aber kein Grund für die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden. Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechtes aller Menschen, — die Nichtigkeit einer starren Unterscheidung in berechtigte und rechtlose Menschengattungen. — Der Unterschied der Menschenracen ist noch ein natürlicher, das heißt, ein zunächst die Naturseele betreffender Unterschied. Als solcher steht derselbe in Zusammenhang mit den geographischen Unterschieden des Bodens, auf welchem sich die Menschen zu großen Massen sammeln. Diese Unterschiede des Bodens sind Dasjenige, was wir die Welttheile nennen. In diesen Gliederungen des Erdindividuums herrscht etwas Nothwendiges, dessen nähere Auseinandersetzung in die Geographie gehört. — Die Hauptunterscheidung der Erde ist die in die alte und in die neue Welt. Zunächst bezieht sich dieser Unterschied auf das frühere oder spätere weltgeschichtliche Bekanntwerden der Erdtheile. Diese Bedeutung ist uns hier gleichgültig. Es kommt uns hier auf die den unterscheidenden Charakter der Welttheile ausmachende Bestimmtheit an. In dieser Rücksicht muß gesagt werden, daß Amerika ein jüngeres Ansehen, als die alte Welt, hat und in seiner historischen Bildung gegen diese zurücksteht. Amerika stellt nur den allgemeinen Unterschied des Norden und des Süden mit einer ganz schmalen Mitte beider Extreme dar. Die einheimischen Völker dieses Welttheils gehen unter; die alte Welt gestaltet sich in demselben neu. Diese nun unterscheidet sich von Amerika dadurch, daß sie sich als ein in bestimmte Unterschiede Auseinandergehendes darstellt, in drei Welttheile zerfällt, von welchen der eine, nämlich Afrika, im Ganzen genommen, als eine der gediegenen Einheit angehörende Masse, als ein gegen die Küste abgeschlossenes Hochgebirge erscheint, — der andere, Asien, dem Gegensatze des Hochlandes und großer, von breiten Strömen bewässerter Thäler anheimfällt, — während der

dritte, Europa, da hier Berg und Thal nicht, wie in Asien, als große Hälften des Welttheils aneinander gefügt sind, sondern sich beständig durchdringen, die Einheit jener unterschiedslosen Einheit Afrika's und des unvermittelten Gegensatzes Asiens offenbart. Diese drei Welttheile sind durch das Mittelmeer, um welches sie herumliegen, nicht getrennt, sondern verbunden. Nordafrika, bis zum Ende der Sandwüste, gehört, seinem Charakter nach, schon zu Europa; die Bewohner dieses Theiles von Afrika sind noch keine eigentlichen Afrikaner, das heißt, Neger, sondern mit den Europäern verwandt. So ist auch ganz Vorderasien, seinem Charakter nach, zu Europa gehörig; die eigentlich asiatische Race, die mongolische, wohnt in Hinterasien.

Nachdem wir so die Unterschiede der Welttheile als nicht zufällige, sondern nothwendige zu erweisen versucht haben, wollen wir die mit jenen Unterschieden zusammenhängenden Racenverschiedenheiten des Menschengeschlechts in physischer und geistiger Beziehung bestimmen. Die Physiologie unterscheidet in ersterer Beziehung die kaukasische, die äthiopische und die mongolische Race; woran sich noch die malaiische und die amerikanische Race reiht, welche aber mehr ein Aggregat unendlich verschiedener Particularitäten als eine scharf unterschiedene Race bilden. Der physische Unterschied aller dieser Racen zeigt sich nun vorzüglich in der Bildung des Schädels und des Gesichts. Die Bildung des Schädels ist aber durch eine horizontale und eine verticale Linie zu bestimmen, von welchen die erstere vom äußeren Gehörgange nach der Wurzel der Nase, die letztere vom Stirnbein nach der oberen Kinnlade geht. Durch den von diesen beiden Linien gebildeten Winkel unterscheidet sich der thierische Kopf vom menschlichen; bei den Thieren ist dieser Winkel äußerst spitz. Eine andere, bei Festsetzung der Racenverschiedenheiten wichtige, von Blumenbach gemachte Bestimmung betrifft das größere oder geringere Hervortreten der Backenknochen. Auch die Wölbung und die Breite der Stirn ist hierbei bestimmend.

Bei der kaukasischen Race ist nun jener Winkel fast oder ganz ein rechter. Besonders gilt dieß von der italienischen, georgischen und cirkassischen Physiognomie. Der Schädel ist bei dieser Race oben kugelicht, die Stirn sanft gewölbt, die Backenknochen sind zurückgedrängt, die Vorderzähne in beiden Kiefern perpendiculär, die Hautfarbe ist weiß, mit rothen Wangen, die Haare sind lang und weich.

Das Eigenthümliche der mongolischen Race zeigt sich in dem Hervorstehen der Backenknochen, in den enggeschlitzten, nicht runden Augen, in der zusammengedrückten Nase, in der gelben Farbe der Haut, in den kurzen, storren, schwarzen Haaren.

Die Neger haben schmälere Schädel als die Mongolen und Kaukasier, ihre Stirnen sind gewölbt, aber bucklicht, ihre Kiefer ragen hervor, ihre Zähne stehen schief, ihre untere Kinnlade ist sehr hervortretend, ihre Hautfarbe mehr oder weniger schwarz, ihre Haare sind wollig und schwarz.

Die malaiische und die amerikanische Race sind in ihrer physischen Bildung weniger als die eben geschilderten Racen scharf ausgezeichnet; die Haut der malaiischen ist braun, die der amerikanischen kupferfarbig.

In geistiger Beziehung unterscheiden sich die angegebenen Racen auf folgende Weise.

Die Neger sind als eine aus ihrer uninteressirten und interesselosen Unbefangenheit nicht heraustretende Kindernation zu fassen. Sie werden verkauft und lassen sich verkaufen, ohne alle Reflexion darüber, ob dieß recht ist oder nicht. Ihre Religion hat etwas Kinderhaftes. Das Höhere, welches sie empfinden, halten sie nicht fest; dasselbe geht ihnen nur flüchtig durch den Kopf. Sie übertragen dieß Höhere auf den ersten besten Stein, machen diesen dadurch zu ihrem Fetisch, und verwerfen diesen Fetisch, wenn er ihnen nicht geholfen hat. In ruhigem Zustande ganz gutmüthig und harmlos, begehen sie in der plötzlich entstehenden Aufregung die fürchterlichsten Grausamkeiten. Die Fähigkeit

zur Bildung iſt ihnen nicht abzuſprechen; ſie haben nicht nur hier und da das Chriſtenthum mit der größten Dankbarkeit angenommen, und mit Rührung von ihrer durch daſſelbe nach langer Geiſtesknechtſchaft erlangten Freiheit geſprochen, ſondern auch in Haiti einen Staat nach chriſtlichen Principien gebildet. Aber einen inneren Trieb zur Kultur zeigen ſie nicht. In ihrer Heimath herrſcht der entſetzlichſte Despotismus; da kommen ſie nicht zum Gefühl der Perſönlichkeit des Menſchen, — da iſt ihr Geiſt ganz ſchlummernd, bleibt in ſich verſunken, macht keinen Fortſchritt und entſpricht ſo der compacten, unterſchiedsloſen Maſſe des afrikaniſchen Landes.

Die Mongolen dagegen erheben ſich aus dieſer kindiſchen Unbefangenheit; in ihnen offenbart ſich als das Charakteriſtiſche eine unruhige, zu keinem feſten Reſultate kommende Beweglichkeit, welche ſie treibt, ſich wie ungeheure Heuſchreckenſchwärme über andere Nationen auszubreiten, und die dann doch wieder der gedankenloſen Gleichgültigkeit und dumpfen Ruhe weicht, welche jenem Hervorbrechen vorangegangen war. Ebenſo zeigen die Mongolen an ſich den ſchneidenden Gegenſatz des Erhabenen und Ungeheuren einerſeits und des kleinlichſten Pedantismus andererſeits. Ihre Religion enthält ſchon die Vorſtellung eines Allgemeinen, das von ihnen als Gott verehrt wird. Aber dieſer Gott wird noch nicht als ein unſichtbarer ertragen; er iſt in menſchlicher Geſtalt vorhanden, oder gibt ſich wenigſtens durch dieſen oder jenen Menſchen kund. So bei den Tibetanern, wo oft ein Kind zum gegenwärtigen Gott gewählt, und, wenn ſolcher Gott ſtirbt, von den Mönchen ein anderer Gott unter den Menſchen geſucht wird, alle dieſe Götter aber nach einander die tiefſte Verehrung genießen. Das Weſentliche dieſer Religion erſtreckt ſich bis zu den Indiern, bei denen gleichfalls ein Menſch, der Bramine, als Gott angeſehen, und das Sichzurückziehen des menſchlichen Geiſtes in ſeine unbeſtimmte Allgemeinheit für das Göttliche, für die unmittelbare Identität mit Gott gehalten wird. In der aſiatiſchen Race

beginnt also der Geist allerdings schon zu erwachen, sich von der Natürlichkeit zu trennen. Diese Trennung ist aber noch keine scharfe, noch nicht die absolute. Der Geist erfaßt sich noch nicht in seiner absoluten Freiheit, weiß sich noch nicht als das für-sich-seyende concret Allgemeine, hat sich seinen Begriff noch nicht in der Form des Gedankens zum Gegenstande gemacht. Deßhalb existirt er noch in der ihm widersprechenden Form der unmittelbaren Einzelnheit. Gott wird zwar gegenständlich, aber nicht in der Form des absolut freien Gedankens, sondern in der eines unmittelbar existirenden endlichen Geistes. Damit hängt die hier vorkommende Verehrung der Verstorbenen zusammen. In dieser liegt eine Erhebung über die Natürlichkeit; denn in den Verstorbenen ist die Natürlichkeit untergegangen; die Erinnerung an dieselben hält nur das in ihnen erschienene Allgemeine fest, und erhebt sich somit über die Einzelnheit der Erscheinung. Das Allgemeine wird aber immer nur, einerseits als ein ganz abstract Allgemeines festgehalten, andererseits in einer durchaus zufälligen unmittelbaren Existenz angeschaut. Bei den Indiern zum Beispiel wird der allgemeine Gott als in der ganzen Natur, in den Flüssen, Bergen, so wie in den Menschen gegenwärtig betrachtet. Asien stellt also, wie in physischer so auch in geistiger Beziehung, das Moment des Gegensatzes, den unvermittelten Gegensatz, das vermittlungslose Zusammenfallen der entgegengesetzten Bestimmungen dar. Der Geist trennt sich hier einerseits von der Natur, und fällt andererseits doch wieder in die Natürlichkeit zurück, da er noch nicht in sich selber, sondern nur in dem Natürlichen zur Wirklichkeit gelangt. In dieser Identität des Geistes mit der Natur ist die wahre Freiheit nicht möglich. Der Mensch kann hier noch nicht zum Bewußtseyn seiner Persönlichkeit kommen, hat in seiner Individualität noch gar keinen Werth und keine Berechtigung, — weder bei den Indiern, noch bei den Chinesen; diese setzen ihre Kinder ohne alles Bedenken aus, oder bringen dieselben geradezu um.

Erſt in der kaukaſiſchen Race kommt der Geiſt zur abſoluten Einheit mit ſich ſelber, — erſt hier tritt der Geiſt in vollkommnen Gegenſatz gegen die Natürlichkeit, erfaßt er ſich in ſeiner abſoluten Selbſtſtändigkeit, entreißt er ſich dem Herüber- und Hinüberſchwanken von Einem Extrem zum anderen, gelangt zur Selbſtbeſtimmung, zur Entwicklung ſeiner ſelbſt, und bringt dadurch die Weltgeſchichte hervor. Die Mongolen haben, wie ſchon erwähnt, zu ihrem Charakter nur die nach außen ſtürmende Thätigkeit einer Ueberſchwemmung, die ſich ſo ſchnell, wie ſie gekommen iſt, wieder verläuft, bloß zerſtörend wirkt, nichts erbaut, keinen Fortſchritt der Weltgeſchichte hervorbringt. Dieſer kommt erſt durch die kaukaſiſche Race zu Stande.

In derſelben haben wir aber zwei Seiten, die Vorderaſiaten und die Europäer zu unterſcheiden; mit welchem Unterſchiede jetzt der Unterſchied von Mahomedanern und Chriſten zuſammenfällt.

Im Mahomedanismus iſt das bornirte Princip der Juden, durch Erweiterung zur Allgemeinheit, überwunden. Hier wird Gott nicht mehr, wie bei den Hinteraſiaten, als auf unmittelbar ſinnliche Weiſe exiſtirend betrachtet, ſondern als die über alle Vielheit der Welt erhabene Eine unendliche Macht aufgefaßt. Der Mahomedanismus iſt daher im eigentlichſten Sinne des Wortes die Religion der Erhabenheit. Mit dieſer Religion ſteht der Charakter der Vorderaſiaten, beſonders der Araber, in völligem Einklang. Dieß Volk iſt, in ſeinem Aufſchwunge zu dem Einen Gotte, gegen alles Endliche, gegen alles Elend gleichgültig, mit ſeinem Leben wie mit ſeinen Glücksgütern freigebig; noch jetzt verdient ſeine Tapferkeit und ſeine Mildthätigkeit unſere Anerkennung. Aber der an dem abſtract Einen feſthaltende Geiſt der Vorderaſiaten bringt es nicht zur Beſtimmung, zur Beſonderung des Allgemeinen, folglich nicht zu concreter Bildung. Durch dieſen Geiſt iſt zwar hier alles in Hinteraſien herrſchende Kaſtenweſen vernichtet, jedes Individuum unter den muhamedaniſchen Vorderaſiaten frei; eigentlicher Despotismus findet unter denſelben

nicht ſtatt. Das politiſche Leben kommt jedoch hier noch nicht zu einem gegliederten Organismus, zur Unterſcheidung in beſondere Staatsgewalten. Und was die Individuen betrifft, ſo halten dieſelben ſich zwar einerſeits in einer großartigen Erhabenheit über ſubjective, endliche Zwecke, ſtürzen ſich aber andererſeits auch wieder mit ungezügeltem Triebe in die Verfolgung ſolcher Zwecke, die bei ihnen dann alles Allgemeinen entbehren, weil es hier noch nicht zu einer immanenten Beſonderung des Allgemeinen kommt. So entſteht hier, neben den erhabenſten Geſinnungen, die größte Rachſucht und Argliſt.

Die Europäer dagegen haben zu ihrem Princip und Charakter das concret Allgemeine, den ſich ſelbſt beſtimmenden Gedanken. Der chriſtliche Gott iſt nicht bloß der unterſchiedsloſe Eine, ſondern der Dreieinige, der den Unterſchied in ſich enthaltende, der menſchgewordene, der ſich ſelbſt offenbarende Gott. In dieſer religiöſen Vorſtellung hat der Gegenſatz des Allgemeinen und des Beſonderen, — des Gedankens und des Daſeyns — die höchſte Schärfe, und iſt gleichwohl zur Einheit zurückgeführt. So bleibt das Beſondere hier nicht ſo ruhig in ſeiner Unmittelbarkeit belaſſen, wie im Mahomedanismus; vielmehr iſt daſſelbe durch den Gedanken beſtimmt, wie umgekehrt das Allgemeine ſich hier zur Beſonderung entwickelt. Das Princip des europäiſchen Geiſtes iſt daher die ſelbſtbewußte Vernunft, die zu ſich das Zutrauen hat, daß Nichts gegen ſie eine unüberwindliche Schranke ſeyn kann, und die daher Alles antaſtet, um ſich ſelber darin gegenwärtig zu werden. Der europäiſche Geiſt ſetzt die Welt ſich gegenüber, macht ſich von ihr frei, hebt aber dieſen Gegenſatz wieder auf, nimmt ſein Anderes, das Mannigfaltige, in ſich, in ſeine Einfachheit zurück. Hier herrſcht daher dieſer unendliche Wiſſensdrang, der den anderen Racen fremd iſt. Den Europäer intereſſirt die Welt, er will ſie erkennen, ſich das ihm gegenüberſtehende Andere aneignen, in den Beſonderungen der Welt die Gattung, das Geſetz, das Allgemeine, den Gedanken,

die innere Vernünftigkeit sich zur Anschauung bringen. — Ebenso wie im Theoretischen strebt der europäische Geist auch im Praktischen nach der zwischen ihm und der Außenwelt hervorzubringenden Einheit. Er unterwirft die Außenwelt seinen Zwecken mit einer Energie, welche ihm die Herrschaft der Welt gesichert hat. Das Individuum geht hier in seinen besonderen Handlungen von festen allgemeinen Grundsätzen aus; und der Staat stellt in Europa mehr oder weniger die der Willkür eines Despoten entnommene Entfaltung und Verwirklichung der Freiheit durch vernünftige Institutionen dar.

In Betreff aber endlich der ursprünglichen Amerikaner haben wir zu bemerken, daß dieselben ein verschwindendes schwaches Geschlecht sind. In manchen Theilen Amerika's fand sich zwar zur Zeit der Entdeckung desselben eine ziemliche Bildung; diese war jedoch mit der europäischen Kultur nicht zu vergleichen, und ist mit den Ureinwohnern verschwunden. Außerdem gibt es dort die stumpfesten Wilden, z. B. die Pescherä's und die Eskimo's. Die ehemaligen Karaiben sind fast ganz ausgestorben. Mit Brantwein und Gewehr bekannt gemacht, sterben diese Wilden aus. In Südamerika sind es die Kreolen, welche sich von Spanien unabhängig gemacht haben; die eigentlichen Indier wären dazu unfähig gewesen. In Paraguay waren dieselben wie ganz unmündige Kinder, und wurden wie solche auch von den Jesuiten behandelt. Die Amerikaner sind daher offenbar nicht im Stande, sich gegen die Europäer zu behaupten. Diese werden auf dem von ihnen dort eroberten Boden eine neue Kultur beginnen.

§. 394.

Dieser Unterschied geht in die Particularitäten hinaus, die man Localgeister nennen kann, und die sich in der äußerlichen Lebensart, Beschäftigung, körperlichen Bildung und Disposition, aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker zeigen.

So weit die Geschichte der Völker zurückreicht, zeigt sie das Beharrliche dieses Typus der besondern Nationen.

Zusatz. Die im Zusatz zum Paragraph 393 geschilderten Racenverschiedenheiten sind die wesentlichen, — die durch den Begriff bestimmten Unterschiede des allgemeinen Naturgeistes. Bei dieser seiner allgemeinen Unterscheidung bleibt aber der Naturgeist nicht stehen; die Natürlichkeit des Geistes hat nicht die Macht, sich als den reinen Abdruck der Bestimmungen des Begriffs zu behaupten; sie geht zu weiterer Besonderung jener allgemeinen Unterschiede fort, und verfällt so in die Mannigfaltigkeit der Local- oder Nationalgeister. Die ausführliche Charakteristik dieser Geister gehört theils in die Naturgeschichte des Menschen, theils in die Philosophie der Weltgeschichte. Die erstere Wissenschaft schildert die durch die Natur mitbedingte Disposition des Nationalcharakters, die körperliche Bildung, die Lebensart, die Beschäftigung, sowie die besonderen Richtungen der Intelligenz und des Willens der Nationen. Die Philosophie der Geschichte dagegen hat zu ihrem Gegenstande die weltgeschichtliche Bedeutung der Völker, — das heißt, — wenn wir die Weltgeschichte im umfassendsten Sinne des Wortes nehmen, — die höchste Entwicklung, zu welcher die ursprüngliche Disposition des Nationalcharakters gelangt, — die geistigste Form, zu welcher der in den Nationen wohnende Naturgeist sich erhebt. Hier in der philosophischen Anthropologie können wir uns auf das Detail nicht einlassen, dessen Betrachtung den ebengenannten beiden Wissenschaften obliegt. Wir haben hier den Nationalcharakter nur in sofern zu betrachten, als derselbe den Keim enthält, aus welchem die Geschichte der Nationen sich entwickelt.

Zuvörderst kann bemerkt werden, daß der Nationalunterschied ein eben so fester Unterschied ist, wie die Racenverschiedenheit der Menschen, — daß zum Beispiel die Araber sich noch jetzt überall eben so zeigen, wie sie in den ältesten Zeiten geschildert werden. Die Unveränderlichkeit des Klima's, der ganzen Beschaffenheit des

Landes, in welchem eine Nation ihren bleibenden Wohnſitz hat, trägt zur Unveränderlichkeit des Charakters derſelben bei. Eine Wüſte, die Nachbarſchaft des Meeres oder das Entferntſeyn vom Meere, — alle dieſe Umſtände können auf den Nationalcharakter Einfluß haben. Beſonders iſt hierbei der Zuſammenhang mit dem Meere, wichtig. In dem von hohen Gebirgen dicht am Geſtade umgebenen und auf dieſe Weiſe vom Meere, — dieſem freien Elemente, — abgeſperrten Inneren des eigentlichen Afrika bleibt der Geiſt der Eingebornen unaufgeſchloſſen, fühlt keinen Freiheitstrieb, erträgt ohne Widerſtreben die allgemeine Sclaverei. Die Nähe des Meeres kann jedoch für ſich allein den Geiſt nicht frei machen. Dieß beweiſen die Indier, die ſich dem ſeit früheſter Zeit bei ihnen beſtehenden Verbot der Beſchiffung des von der Natur für ſie geöffneten Meeres ſclaviſch unterworfen haben, und ſo durch den Despotismus von dieſem weiten freien Element, — von dieſem natürlichen Daſeyn der Allgemeinheit, — geſchieden, keine Kraft verrathen, ſich von der die Freiheit tödtenden Verknöcherung der Standesabtheilungen zu befreien, welche in dem Kaſtenverhältniß ſtatt findet, und die einer aus eigenem Antriebe das Meer beſchiffenden Nation unerträglich ſeyn würde.

Was nun aber den beſtimmten Unterſchied der Nationalgeiſter betrifft, ſo iſt derſelbe bei der afrikaniſchen Menſchenrace im höchſten Grade unbedeutend, und tritt ſelbſt bei der eigentlich aſiatiſchen Race viel weniger, als bei den Europäern hervor, in welchen der Geiſt erſt aus ſeiner abſtracten Allgemeinheit zur entfalteten Fülle der Beſonderung gelangt. Wir wollen deßhalb hier nur von dem in ſich verſchiedenen Charakter der europäiſchen Nationen ſprechen, und unter denſelben auch diejenigen Völker, welche ſich hauptſächlich durch ihre weltgeſchichtliche Rolle von einander unterſcheiden, — nämlich die Griechen, die Römer und die Germanen, — nicht in ihrer gegenſeitigen Beziehung charakteriſiren; dieß Geſchäft haben wir der Philoſophie der Geſchichte zu überlaſſen. Dagegen können hier die Unterſchiede angegeben werden,

welche ſich innerhalb der griechiſchen Nation, und unter den mehr oder weniger von germaniſchen Elementen durchdrungenen chriſtlichen Völkern Europa's hervorgethan haben.

Was die Griechen anbelangt, ſo unterſcheiden ſich die in der Periode ihrer vollen weltgeſchichtlichen Entwicklung unter ihnen beſonders hervorragenden Völker, — die Lacedämonier, die Thebaner und die Athener, — auf folgende Weiſe von einander. — Bei den Lacedämoniern iſt das gediegene, unterſchiedsloſe Leben in der ſittlichen Subſtanz vorherrſchend: daher kommen bei ihnen das Eigenthum und das Familienverhältniß nicht zu ihrem Rechte. — Bei den Thebanern dagegen tritt das entgegengeſetzte Princip hervor; bei denſelben hat das Subjective, das Gemüthliche, — ſo weit dieß überhaupt ſchon den Griechen zugeſprochen werden kann, — das Uebergewicht. Der Hauptlyriker der Griechen, Pindar, gehört den Thebanern an. Auch der unter den Thebanern entſtandene Freundſchaftsbund von Jünglingen, die auf Leben und Tod mit einander verbunden waren, gibt einen Beweis von dem in dieſem Volke vorherrſchenden Sichzurückziehen in die Innerlichkeit der Empfindung. — Das athenienſiſche Volk aber ſtellt die Einheit dieſer Gegenſätze dar; in ihm iſt der Geiſt aus der thebaniſchen Subjectivität herausgetreten, ohne ſich in die ſpartaniſche Objectivität des ſittlichen Lebens zu verlieren; die Rechte des Staats und des Individuums haben bei den Athenern eine ſo vollkommene Vereinigung gefunden, als auf dem griechiſchen Standpunkt überhaupt möglich war. Wie aber Athen durch dieſe Vermittlung des ſpartaniſchen und des thebaniſchen Geiſtes die Einheit des nördlichen und des ſüdlichen Griechenlands bildet; ſo ſehen wir in jenem Staate auch die Vereinigung der öſtlichen und der weſtlichen Griechen, in ſofern Plato in demſelben das Abſolute als die Idee beſtimmt hat, in welcher ſowohl das in der joniſchen Philoſophie zum Abſoluten gemachte Natürliche, als der das Princip der italiſchen Philoſophie bildende ganz abſtracte Gedanke zu Momenten herabgeſetzt ſind. — Mit dieſen

Andeutungen in Betreff des Charakters der Hauptvölker Griechenlands müſſen wir uns hier begnügen; durch eine weitere Entwicklung des Angedeuteten würden wir in das Gebiet der Weltgeſchichte, und namentlich auch der Geſchichte der Philoſophie übergreifen.

Eine noch weit größere Mannigfaltigkeit des Nationalcharakters erblicken wir bei den chriſtlichen Völkern Europa's. Die Grundbeſtimmung in der Natur dieſer Völker iſt die überwiegende Innerlichkeit, die in ſich feſte Subjectivität. Dieſe modificirt ſich hauptſächlich nach der ſüdlichen oder nördlichen Lage des von dieſen Völkern bewohnten Landes. Im Süden tritt die Individualität unbefangen in ihrer Einzelnheit hervor. Dieß gilt beſonders von den Italienern; da will der individuelle Charakter nicht anders ſeyn, als er eben iſt; allgemeine Zwecke ſtören ſeine Unbefangenheit nicht. Solcher Charakter iſt der weiblichen Natur gemäßer, als der männlichen. Die italieniſche Individualität hat ſich daher als weibliche Individualität zu ihrer höchſten Schönheit ausgebildet; nicht ſelten ſind italieniſche Frauen und Mädchen, die in der Liebe unglücklich waren, in Einem Augenblick vor Schmerz geſtorben; ſo ſehr war ihre ganze Natur in das individuelle Verhältniß eingegangen, deſſen Bruch ſie vernichtete. — Mit dieſer Unbefangenheit der Individualität hängt auch das ſtarke Geberdenſpiel der Italiener zuſammen; ihr Geiſt ergießt ſich ohne Rückhalt in ſeine Leiblichkeit. Denſelben Grund hat die Anmuth ihres Benehmens. — Auch im politiſchen Leben der Italiener zeigt ſich das nämliche Vorherrſchen der Einzelnheit, des Individuellen. Wie ſchon vor der römiſchen Herrſchaft, ſo auch nach deren Verſchwinden, ſtellt ſich uns Italien als in eine Menge kleiner Staaten zerfallen dar. Im Mittelalter ſehen wir dort die vielen einzelnen Gemeinweſen überall von Factionen ſo zerriſſen, daß die Hälfte der Bürger ſolcher Staaten faſt immer in der Verbannung lebte. Das allgemeine Intereſſe des Staats konnte vor dem überwiegenden Parteigeiſt nicht aufkommen. Die Indi-

viduen, die sich zu alleinigen Vertretern des Gemeinwohls aufwarfen, verfolgten selber vorzugsweise ihr Privatinteresse, und zwar mitunter auf höchst tyrannische, grausame Weise. Weder in diesen Alleinherrschaften, noch in jenen vom Parteienkampf zerrissenen Republiken vermochte das politische Recht sich zu fester, vernünftiger Gestaltung auszubilden. Nur das römische Privatrecht wurde studirt, und der Tyrannei der Einzelnen wie der Vielen als ein nothdürftiger Damm entgegengestellt.

Bei den Spaniern finden wir gleichfalls das Vorherrschen der Individualität; dieselbe hat aber nicht die italienische Unbefangenheit, sondern ist schon mehr mit Reflexion verknüpft. Der individuelle Inhalt, der hier geltend gemacht wird, trägt schon die Form der Allgemeinheit. Deßhalb sehen wir bei den Spaniern besonders die Ehre als treibendes Princip. Das Individuum verlangt hier Anerkennung, nicht in seiner unmittelbaren Einzelnheit, sondern wegen der Uebereinstimmung seiner Handlungen und seines Benehmens mit gewissen festen Grundsätzen, die nach der Vorstellung der Nation für jeden Ehrenmann Gesetz seyn müssen. Indem aber der Spanier sich in allem seinem Thun nach diesen über die Laune des Individuums erhabenen und von der Sophistik des Verstandes noch nicht erschütterten Grundsätzen richtet, kommt er zu größerer Beharrlichkeit, als der Italiener, welcher mehr den Eingebungen des Augenblicks gehorcht, und mehr in der Empfindung, als in festen Vorstellungen lebt. Dieser Unterschied beider Völker tritt besonders in Beziehung auf die Religion hervor. Der Italiener läßt sich durch religiöse Bedenklichkeiten nicht sonderlich in seinem heiteren Lebensgenuß stören. Der Spanier hingegen hat bisher mit fanatischem Eifer am Buchstaben der Lehren des Katholicismus festgehalten, und durch die Inquisition die von diesem Buchstaben abzuweichen Verdächtigen Jahrhunderte lang mit afrikanischer Unmenschlichkeit verfolgt. Auch in politischer Beziehung unterscheiden sich beide Völker auf eine ihrem angegebenen Charakter gemäße Weise. Die schon von

Petrarca sehnlich gewünschte staatliche Einheit Italiens ist noch jetzt ein Traum; dieß Land zerfällt noch immer in eine Menge von Staaten, die sich sehr wenig um einander bekümmern. In Spanien dagegen, wo, wie gesagt, das Allgemeine zu einiger Herrschaft über das Einzelne kommt, sind die einzelnen Staaten, die früher in diesem Lande bestanden, bereits zu Einem Staate zusammengeschmolzen, dessen Provinzen allerdings noch eine zu große Selbstständigkeit zu behaupten suchen.

Während nun in den Italienern die Beweglichkeit der Empfindung, — in den Spaniern die Festigkeit des vorstellenden Denkens überwiegend ist, zeigen die Franzosen sowohl die Festigkeit des Verstandes als die Beweglichkeit des Witzes. Von jeher hat man den Franzosen Leichtsinn vorgeworfen; ebenso Eitelkeit, Gefallsucht. Durch das Streben zu gefallen, haben sie es aber zur höchsten Feinheit der gesellschaftlichen Bildung gebracht, und eben dadurch sich auf eine ausgezeichnete Weise über die rohe Selbstsucht des Naturmenschen erhoben; denn jene Bildung besteht gerade darin, daß man über sich selber den Anderen, mit welchem man zu thun hat, nicht vergißt, sondern denselben beachtet und sich gegen ihn wohlwollend bezeigt. Wie dem Einzelnen, so auch dem Publikum beweisen die Franzosen, — seyen sie Staatsmänner, Künstler oder Gelehrte, — in allen ihren Handlungen und Werken die achtungsvollste Aufmerksamkeit. Doch ist diese Beachtung der Meinung Anderer allerdings mitunter in das Streben ausgeartet, um jeden Preis, — selbst auf Kosten der Wahrheit, — zu gefallen. Auch Ideale von Schwätzern sind aus diesem Streben entstanden. Was aber die Franzosen für das sicherste Mittel, allgemein zu gefallen, ansehen, ist Dasjenige, was sie esprit nennen. Dieser esprit beschränkt sich in oberflächlichen Naturen auf das Combiniren einander fern liegender Vorstellungen, wird aber in geistreichen Männern, wie z. B. Montesquieu und Voltaire, durch das Zusammenfassen des vom Verstande Getrennten zu einer genialen Form des Vernünftigen; denn das

Vernünftige hat eben dieß Zuſammenfaſſen zu ſeiner weſentlichen Beſtimmung. Aber dieſe Form des Vernünftigen iſt noch nicht die des begreifenden Erkennens; die tiefen, geiſtreichen Gedanken, die ſich bei ſolchen Männern, wie die genannten, vielfältig finden, werden nicht aus Einem allgemeinen Gedanken, aus dem Begriff der Sache entwickelt, ſondern nur wie Blitze hingeſchleudert. Die Schärfe des Verſtandes der Franzoſen offenbart ſich in der Klarheit und Beſtimmtheit ihres mündlichen und ſchriftlichen Ausdrucks. Ihre den ſtrengſten Regeln unterworfene Sprache entſpricht der ſicheren Ordnung und Bündigkeit ihrer Gedanken. Dadurch ſind die Franzoſen zu Muſtern der politiſchen und juriſtiſchen Darſtellung geworden. Aber auch in ihren politiſchen Handlungen läßt ſich die Schärfe ihres Verſtandes nicht verkennen. Mitten im Sturm der revolutionären Leidenſchaft hat ſich ihr Verſtand in der Entſchiedenheit gezeigt, mit welcher ſie die Hervorbringung der neuen ſittlichen Weltordnung gegen den mächtigen Bund der zahlreichen Anhänger des Alten durchgeſetzt, — alle Momente des zu entwickelnden neuen politiſchen Lebens nach einander in deren extremſter Beſtimmtheit und Entgegengeſetztheit verwirklicht haben. Gerade, indem ſie jene Momente auf die Spitze der Einſeitigkeit trieben, — jedes einſeitige politiſche Princip bis zu ſeinen letzten Conſequenzen verfolgten, — ſind ſie durch die Dialektik der weltgeſchichtlichen Vernunft zu einem politiſchen Zuſtande geführt worden, in welchem alle früheren Einſeitigkeiten des Staatslebens aufgehoben erſcheinen.

Die Engländer könnte man das Volk der intellectuellen Anſchauung nennen. Sie erkennen das Vernünftige weniger in der Form der Allgemeinheit, als in der der Einzelnheit. Daher ſtehen ihre Dichter weit höher, als ihre Philoſophen. Bei den Engländern tritt die Originalität der Perſönlichkeit ſtark hervor. Ihre Originalität iſt aber nicht unbefangen und natürlich, ſondern entſpringt aus dem Gedanken, aus dem Willen. Das Individuum will hier in jeder Beziehung auf ſich beruhen, ſich nur

durch seine Eigenthümlichkeit hindurch auf das Allgemeine beziehen. Aus diesem Grunde hat die politische Freiheit bei den Engländern vornehmlich die Gestalt von Privilegien, von hergebrachten, nicht aus allgemeinen Gedanken abgeleiteten Rechten. Daß die einzelnen englischen Gemeinen und Grafschaften Deputirte in's Parlament schicken, beruht überall auf besonderen Privilegien, nicht auf allgemeinen, consequent durchgeführten Grundsätzen. Allerdings ist der Engländer auf die Ehre und die Freiheit seiner ganzen Nation stolz; aber sein Nationalstolz hat vornehmlich das Bewußtseyn zur Grundlage, daß in England das Individuum seine Besonderheit festhalten und durchführen kann. Mit dieser Zähigkeit der zwar dem Allgemeinen zugetriebenen, aber in ihrer Beziehung auf das Allgemeine an sich selber festhaltenden Individualität hängt die hervorstechende Neigung der Engländer zum Handel zusammen.

Der Deutschen gedenken die Deutschen gewöhnlich zuletzt, entweder aus Bescheidenheit, oder weil man das Beste für das Ende aufspart. Wir sind als tiefe, jedoch nicht selten unklare Denker bekannt; wir wollen die innerste Natur der Dinge und ihren nothwendigen Zusammenhang begreifen; daher gehen wir in der Wissenschaft äußerst systematisch zu Werke; nur verfallen wir dabei mitunter in den Formalismus eines äußerlichen, willkürlichen Construirens. Unser Geist ist überhaupt mehr, als der irgend einer anderen europäischen Nation, nach innen gekehrt. Wir leben vorzugsweise in der Innerlichkeit des Gemüths und des Denkens. In diesem Stillleben, in dieser einsiedlerischen Einsamkeit des Geistes beschäftigen wir uns damit, bevor wir handeln, erst die Grundsätze, nach denen wir zu handeln gedenken, sorgfältigst zu bestimmen. Daher kommt es, daß wir etwas langsam zur That schreiten, — mitunter in Fällen, wo schneller Entschluß nothwendig ist, unentschlossen bleiben, — und, bei dem aufrichtigen Wunsche, die Sache recht gut zu machen, häufig gar Nichts zu Stande bringen. Man kann daher mit Recht das

französische Sprüchwort: le meilleur tue le bien, auf die Deutschen anwenden. Alles, was gethan werden soll, muß bei denselben durch Gründe legitimirt seyn. Da sich aber für Alles Gründe auffinden lassen, wird dieß Legitimiren oft zum bloßen Formalismus, bei welchem der allgemeine Gedanke des Rechts nicht zu seiner immanenten Entwicklung kommt, sondern eine Abstraction bleibt, in die das Besondere von Außen sich willkürlich eindrängt. Dieser Formalismus hat sich bei den Deutschen auch darin gezeigt, daß sie zuweilen Jahrhunderte hindurch damit zufrieden gewesen sind, gewisse politische Rechte bloß durch Protestationen sich zu bewahren. Während aber auf diese Weise die Unterthanen sehr wenig für sich selbst thaten, haben sie andererseits oft auch äußerst wenig für die Regierung gethan. In der Innerlichkeit des Gemüthes lebend, haben die Deutschen zwar immer sehr gern von ihrer Treue und Redlichkeit gesprochen, sind aber oft nicht zur Bewährung dieser ihrer substantiellen Gesinnung zu bringen gewesen, sondern haben gegen Fürsten und Kaiser die allgemeinen staatsrechtlichen Normen nur zur Verhüllung ihrer Ungeneigtheit, etwas für den Staat zu thun, unbedenklich und unbeschadet ihrer vortrefflichen Meinung von ihrer Treue und Redlichkeit, gebraucht. Obgleich aber ihr politischer Geist, ihre Vaterlandsliebe meistentheils nicht sehr lebendig war, so sind sie doch seit früher Zeit von einem außerordentlichen Verlangen nach der Ehre einer amtlichen Stellung beseelt und der Meinung gewesen, das Amt und der Titel mache den Mann, nach dem Unterschied des Titels könne die Bedeutsamkeit der Personen und die denselben schuldige Achtung fast in jedem Fall mit vollkommener Sicherheit abgemessen werden; wodurch die Deutschen in eine Lächerlichkeit verfallen sind, die in Europa nur an der Sucht der Spanier nach einer langen Liste von Namen eine Parallele findet.

§. 395.

Die Seele ist 3) zum individuellen Subjecte vereinzelt. Diese Subjectivität kommt aber hier nur als Vereinzelung der

Naturbestimmtheit in Betracht. Sie ist als der Modus des verschiedenen Temperaments, Talents, Charakters, der Physiognomie und anderer Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den singulären Individuen.

Zusatz. Wie wir gesehen haben, geht der Naturgeist zuerst in die allgemeinen Unterschiede der Menschengattungen auseinander, und kommt in den Volksgeistern zu einem Unterschiede, welcher die Form der Besonderung hat. Das Dritte ist, daß der Naturgeist zu seiner Vereinzelung fortschreitet, und als individuelle Seele sich selber sich entgegensetzt. Der hier entstehende Gegensatz ist aber noch nicht derjenige Gegensatz, welcher zum Wesen des Bewußtseyns gehört. Die Einzelnheit oder Individualität der Seele kommt hier in der Anthropologie nur als Naturbestimmtheit in Betracht.

Zunächst muß nun über die individuelle Seele bemerkt werden, daß in derselben die Sphäre des Zufälligen beginnt, da nur das Allgemeine das Nothwendige ist. Die einzelnen Seelen unterscheiden sich von einander durch eine unendliche Menge von zufälligen Modificationen. Diese Unendlichkeit gehört aber zur schlechten Art des Unendlichen. Man darf daher die Eigenthümlichkeit der Menschen nicht zu hoch anschlagen. Vielmehr muß man für ein leeres, in's Blaue gehendes Gerede die Behauptung erklären, daß der Lehrer sich sorgfältig nach der Individualität jedes seiner Schüler zu richten, dieselbe zu studiren und auszubilden habe. Dazu hat er gar keine Zeit. Die Eigenthümlichkeit der Kinder wird im Kreise der Familie geduldet; aber mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer, Allen gemeinsamen Regel; da muß der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dieß Umgestalten der Seele — nur Dieß heißt Erziehung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto weniger tritt in seinem Betragen etwas nur ihm Eigenthümliches, daher Zufälliges hervor.

Die Eigenthümlichkeit des Individuums hat nun aber verschiedene Seiten. Man unterscheidet dieselbe nach den Bestimmungen des Naturells, des Temperaments und des Charakters.

Unter dem Naturell versteht man die natürlichen Anlagen im Gegensatze gegen Dasjenige, was der Mensch durch seine eigene Thätigkeit geworden ist. Zu diesen Anlagen gehört das Talent und das Genie. Beide Worte drücken eine bestimmte Richtung aus, welche der individuelle Geist von Natur erhalten hat. Das Genie ist jedoch umfassender als das Talent; das letztere bringt nur im Besonderen Neues hervor, wogegen das Genie eine neue Gattung erschafft. Talent und Genie müssen aber, da sie zunächst bloße Anlagen sind, — wenn sie nicht verkommen, sich verlüderlichen, oder in schlechte Originalität ausarten sollen, — nach allgemeingültigen Weisen ausgebildet werden. Nur durch diese Ausbildung bewähren jene Anlagen ihr Vorhandenseyn, ihre Macht und ihren Umfang. Vor dieser Ausbildung kann man sich über das Daseyn eines Talentes täuschen; frühe Beschäftigung mit Mahlen, zum Beispiel, kann Talent zu dieser Kunst zu verrathen scheinen, und dennoch diese Liebhaberei Nichts zu Wege bringen. Das bloße Talent ist daher auch nicht höher zu schätzen, als die durch ihre eigene Thätigkeit zur Erkenntniß ihres Begriffs gekommene Vernunft, — als das absolut freie Denken und Wollen. In der Philosophie führt das bloße Genie nicht weit; da muß sich dasselbe der strengen Zucht des logischen Denkens unterwerfen; nur durch diese Unterwerfung gelangt dort das Genie zu seiner vollkommenen Freiheit. Was aber den Willen betrifft, so kann man nicht sagen, daß es ein Genie zur Tugend gebe; denn die Tugend ist etwas Allgemeines, von allen Menschen zu Forderndes, und nichts Angebornes, sondern etwas in dem Individuum durch dessen eigene Thätigkeit Hervorzubringendes. Die Unterschiede des Naturells haben daher für die Tugendlehre gar keine Wichtigkeit; dieselben würden nur — wenn wir uns so ausdrücken dürfen — in einer Naturgeschichte des Geistes zu betrachten seyn.

Die mannigfaltigen Arten des Talents und des Genies unterſcheiden ſich von einander durch die verſchiedenen geiſtigen Sphären, in welchen ſie ſich bethätigen. Der Unterſchied der Temperamente dagegen hat keine ſolche Beziehung nach außen. Es iſt ſchwer zu ſagen, was man unter Temperament verſtehe. Daſſelbe bezieht ſich nicht auf die ſittliche Natur der Handlung, noch auf das in der Handlung ſichtbar werdende Talent, noch endlich auf die immer einen beſtimmten Inhalt habende Leidenſchaft. Am beſten wird man daher das Temperament als die ganz allgemeine Art und Weiſe beſtimmen, wie das Individuum thätig iſt, ſich objectivirt, ſich in der Wirklichkeit erhält. Aus dieſer Beſtimmung geht hervor, daß für den freien Geiſt das Temperament nicht ſo wichtig iſt, wie man früherhin gemeint hat. In der Zeit größerer Bildung verlieren ſich die mannigfaltigen, zufälligen Manieren des Benehmens und Handelns, und damit die Temperamentsverſchiedenheiten, — gerade ſo, wie in ſolcher Zeit die bornirten Charaktere der in einer ungebildeteren Epoche entſtandenen Luſtſpiele, — die vollkommen Leichtſinnigen, die lächerlich Zerſtreuten, die filzig Geizigen, — viel ſeltener werden. Die verſuchten Unterſcheidungen des Temperaments haben etwas ſo Unbeſtimmtes, daß man von denſelben wenig Anwendung auf die Individuen zu machen weiß, da in dieſen die einzeln dargeſtellten Temperamente ſich mehr oder weniger vereinigt finden. Bekanntlich hat man, — ebenſo, wie man die Tugend in vier Haupttugenden unterſchied, — vier Temperamente — das choleriſche, das ſanguiniſche, das phlegmatiſche und das melancholiſche — angenommen. Kant ſpricht über dieſelben weitläuftig. Der Hauptunterſchied dieſer Temperamente beruht darauf, daß — entweder der Menſch ſich in die Sache hineinbegibt, — oder es ihm mehr um ſeine Einzelnheit zu thun iſt. Der erſtere Fall findet bei den Sanguiniſchen und Phlegmatiſchen, der letztere bei den Choleriſchen und Melancholiſchen ſtatt. Der Sanguiniſche vergißt ſich über der Sache, und zwar beſtimmter ſo, daß er vermöge ſeiner

oberflächlichen Beweglichkeit ſich in einer Mannigfaltigkeit von Sachen herumwälzt; wogegen der Phlegmatiſche ſich beharrlich auf Eine Sache richtet. Bei den Choleriſchen und Melancholiſchen aber iſt, wie ſchon angedeutet, das Feſthalten an der Subjectivität überwiegend; dieſe beiden Temperamente unterſcheiden ſich jedoch von einander wieder dadurch, daß in dem Choleriſchen die Beweglichkeit, in dem Melancholiſchen die Unbeweglichkeit das Uebergewicht hat; ſo daß in dieſer Beziehung das Choleriſche dem Sanguiniſchen, das Melancholiſche dem Phlegmatiſchen entſpricht.

Wir haben bereits bemerkt, daß der Unterſchied des Temperaments ſeine Wichtigkeit in einer Zeit verliert, wo die Art und Weiſe des Benehmens und der Thätigkeit der Individuen durch die allgemeine Bildung feſtgeſetzt iſt. Dagegen bleibt der Charakter Etwas, das die Menſchen immer unterſcheidet. Durch ihn kommt das Individuum erſt zu ſeiner feſten Beſtimmtheit. Zum Charakter gehört erſtlich das Formelle der Energie, mit welcher der Menſch, ohne ſich irre machen zu laſſen, ſeine Zwecke und Intereſſen verfolgt, und in allen ſeinen Handlungen die Uebereinſtimmung mit ſich ſelber bewahrt. Ohne Charakter kommt der Menſch nicht aus ſeiner Unbeſtimmtheit heraus, oder fällt aus einer Richtung in die entgegengeſetzte. An jeden Menſchen iſt daher die Forderung zu machen, daß er Charakter zeige. Der charaktervolle Menſch imponirt Anderen, weil ſie wiſſen, was ſie an ihm haben. Zum Charakter gehört aber, außer der formellen Energie, zweitens ein gehaltvoller, allgemeiner Inhalt des Willens. Nur durch Ausführung großer Zwecke offenbart der Menſch einen großen, ihn zum Leuchtthurm für Andere machenden Charakter; und ſeine Zwecke müſſen innerlich berechtigte ſeyn, wenn ſein Charakter die abſolute Einheit des Inhalts und der formellen Thätigkeit des Willens darſtellen und ſomit vollkommene Wahrheit haben ſoll. Hält dagegen der Wille an lauter Einzelnheiten, an Gehaltloſem feſt, ſo wird derſelbe zum Eigenſinn. Dieſer hat vom Charakter nur die Form, nicht den Inhalt. Durch den

Eigensinn, — diese Parodie des Charakters, — erhält die Individualität des Menschen eine die Gemeinschaft mit Anderen störende Zuspitzung.

Noch individuellerer Art sind die sogenannten Idiosynkrasien, die sowohl in der physischen wie in der geistigen Natur des Menschen vorkommen. So wittern, zum Beispiel, manche Menschen in ihrer Nähe befindliche Katzen. Andere werden von gewissen Krankheiten ganz eigen afficirt. Jacob I. von England ward ohnmächtig, wenn er einen Degen sah. Die geistigen Idiosynkrasien zeigen sich besonders in der Jugend, z. B., in der unglaublichen Schnelligkeit des Kopfrechnens einzelner Kinder. Uebrigens unterscheiden sich durch die oben besprochenen Formen der Naturbestimmtheit des Geistes nicht bloß die Individuen, sondern mehr oder weniger auch Familien von einander, besonders da, wo dieselben sich nicht mit Fremden, sondern nur unter einander verbunden haben, wie z. B. in Bern und in manchen deutschen Reichsstädten der Fall gewesen ist.

Nachdem wir hiermit die drei Formen der qualitativen Naturbestimmtheit der individuellen Seele, — das Naturell, das Temperament und den Charakter, — geschildert haben, bleibt uns hierbei noch übrig, die vernünftige Nothwendigkeit anzudeuten, warum jene Naturbestimmtheit gerade diese drei und keine anderen Formen hat, und warum diese Formen in der von uns befolgten Ordnung zu betrachten sind. Wir haben mit dem Naturell, — und zwar bestimmter, mit dem Talent und dem Genie, — angefangen, weil in dem Naturell die qualitative Naturbestimmtheit der individuellen Seele überwiegend die Form eines bloß Seyenden, eines unmittelbar Festen und eines Solchen hat, dessen Unterscheidung in sich selber sich auf einen außer ihm vorhandenen Unterschied bezieht. — Im Temperament dagegen verliert jene Naturbestimmtheit die Gestalt eines so Festen; denn während in dem Individuum entweder Ein Talent ausschließlich herrscht, oder in ihm mehrere Talente ihr ruhiges, übergangsloses Bestehen

neben einander haben, kann Ein und dasselbe Individuum von jeder Temperamentsstimmung in die andere übergehen, so daß keine in ihm ein festes Seyn hat. Zugleich wird in den Temperamenten der Unterschied der fraglichen Naturbestimmtheit aus der Beziehung auf etwas außer der individuellen Seele Vorhandenes in das Innere derselben reflectirt. — Im Charakter aber sehen wir die Festigkeit des Naturells mit der Veränderlichkeit der Temperamentsstimmungen, — die in dem Ersteren vorwaltende Beziehung nach außen mit dem in den Temperamentsstimmungen herrschenden Insichreflectirtseyn der Seele vereinigt. Die Festigkeit des Charakters ist keine so unmittelbare, so angeborene, wie die des Naturells, sondern eine durch den Willen zu entwickelnde. Der Charakter besteht in etwas Mehrerem, als in einem gleichmäßigen Gemischtseyn der verschiedenen Temperamente. Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, daß derselbe eine natürliche Grundlage hat, — daß einige Menschen zu einem starken Charakter von der Natur mehr disponirt sind, als Andere. Aus diesem Grunde haben wir das Recht gehabt, hier in der Anthropologie vom Charakter zu sprechen, obgleich derselbe seine volle Entfaltung erst in der Sphäre des freien Geistes erhält.

β) Natürliche Veränderungen.

§. 396.

An der Seele als Individuum bestimmt, sind die Unterschiede als Veränderungen an ihm, dem in ihnen beharrenden Einen Subjecte, und als Entwicklungsmomente desselben. Da sie in Einem physische und geistige Unterschiede sind, so wäre für deren concretere Bestimmung oder Beschreibung die Kenntniß des gebildeten Geistes zu anticipiren.

Sie sind 1) der natürliche Verlauf der Lebensalter, von dem Kinde, dem in sich eingehüllten Geiste, an, — durch den entwickelten Gegensatz, die Spannung einer selbst noch subjectiven Allgemeinheit, wie Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoff-

nungen u. s. f., gegen die unmittelbare Einzelnheit, d. i. gegen die vorhandene, denselben nicht angemessene Welt und die Stellung des auf der andern Seite noch unselbstständigen und in sich unfertigen Individuums in seinem Daseyn zu derselben (Jüngling), — zu dem wahrhaften Verhältniß, der Anerkennung der objectiven Nothwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen fertigen Welt, an deren sich an- und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Thätigkeit eine Bewährung und Antheil verschafft, dadurch Etwas ist, wirkliche Gegenwart und objectiven Werth hat (Mann), — bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser Objectivität; welche Einheit, als reell, in die Unthätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergeht, als ideell aber die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart gewinnt, — (Greis).

Zusatz. Indem die zuerst vollkommen allgemeine Seele auf die von uns angegebene Weise sich besondert und zuletzt zur Einzelnheit, zur Individualität sich bestimmt, so tritt sie in den Gegensatz gegen ihre innere Allgemeinheit, gegen ihre Substanz. Dieser Widerspruch der unmittelbaren Einzelnheit und der in derselben an sich vorhandenen substantiellen Allgemeinheit begründet den Lebensproceß der individuellen Seele, — einen Proceß, durch welchen deren unmittelbare Einzelnheit dem Allgemeinen entsprechend gemacht, dieses in jener verwirklicht, und so die erste, einfache Einheit der Seele mit sich zu einer durch den Gegensatz vermittelten Einheit erhoben, die zuerst abstracte Allgemeinheit der Seele zur concreten Allgemeinheit entwickelt wird. Dieser Entwicklungsproceß ist die Bildung. Schon das bloß animalisch Lebendige stellt auf seine Weise jenen Proceß an sich dar. Aber, — wie wir früher gesehen haben, — hat dasselbe nicht die Macht, wahrhaft die Gattung in sich zu verwirklichen; seine unmittelbare, seyende, abstracte Einzelnheit bleibt immer im Widerspruche mit seiner Gattung, schließt dieselbe nicht weniger von sich aus, als in sich ein. Durch diese seine Unfähigkeit zur vollkommenen Darstellung der

Gattung geht das nur Lebendige zu Grunde. Die Gattung erweiſt ſich an ihm als eine Macht, vor welcher daſſelbe verſchwinden muß. Im Tode des Individuums kommt daher die Gattung nur zu einer Verwirklichung, die ebenſo abſtract, wie die Einzelnheit des bloß Lebendigen, iſt, und dieſelbe ebenſo ausſchließt, wie die Gattung von der lebendigen Einzelnheit ausgeſchloſſen bleibt. — Wahrhaft verwirklicht ſich dagegen die Gattung im Geiſte, im Denken, — dieſem ihr homogenen Elemente. Im Anthropologiſchen aber hat dieſe Verwirklichung, — da dieſelbe am natürlichen individuellen Geiſte ſtattfindet, — noch die Weiſe der Natürlichkeit. Sie fällt deßhalb in die Zeit. So entſteht eine Reihe von unterſchiedenen Zuſtänden, welche das Individuum als ſolches durchläuft, — eine Folge von Unterſchieden, die nicht mehr die Feſtigkeit der in den verſchiedenen Menſchenracen und in den Nationalgeiſtern herrſchenden unmittelbaren Unterſchiede des allgemeinen Naturgeiſtes haben, ſondern an Einem und demſelben Individuum als fließende, als in einander übergehende Formen erſcheinen.

Dieſe Folge von unterſchiedenen Zuſtänden iſt die Reihe der *Lebensalter*.

Dieſelbe beginnt mit der unmittelbaren, noch unterſchiedsloſen Einheit der Gattung und der Individualität, — mit dem abſtracten Entſtehen der unmittelbaren Einzelnheit, mit der Geburt des Individuums, und endigt mit der Einbildung der Gattung in die Einzelnheit, oder dieſer in jene, — mit dem Siege der Gattung über die Einzelnheit, mit der abſtracten Negation der letzteren, — mit dem Tode.

Was am Lebendigen als ſolchem die *Gattung* iſt, das iſt am Geiſtigen die *Vernünftigkeit*; denn die Gattung hat ſchon die dem Vernünftigen zukommende Beſtimmung der inneren Allgemeinheit. In dieſer Einheit der Gattung und des Vernünftigen liegt der Grund, daß die im Verlauf der Lebensalter hervortretenden geiſtigen Erſcheinungen den in dieſem Verlauf ſich ent-

wickelnden phyſiſchen Veränderungen des Individuums entſprechen. Die Uebereinſtimmung des Geiſtigen und Phyſiſchen iſt hier eine beſtimmtere, als bei den Racenverſchiedenheiten, wo wir es nur mit den allgemeinen feſten Unterſchieden des Naturgeiſtes und mit ebenſo feſten phyſiſchen Unterſchieden der Menſchen zu thun haben, während hier die beſtimmten Veränderungen der individuellen Seele und ihrer Leiblichkeit zu betrachten ſind. Man darf aber andererſeits nicht ſo weit gehen, in der phyſiologiſchen Entwicklung des Individuums das markirte Gegenbild der geiſtigen Entfaltung deſſelben zu ſuchen; denn in der letzteren hat der ſich darin hervorthuende Gegenſatz und die aus demſelben zu erzeugende Einheit eine viel höhere Bedeutung, als im Phyſiologiſchen. Der Geiſt offenbart hier ſeine Unabhängigkeit von ſeiner Leiblichkeit dadurch, daß er ſich früher, als dieſe, entwickeln kann. Häufig haben Kinder eine geiſtige Entwicklung gezeigt, welche ihrer körperlichen Ausbildung weit vorangeeilt war. Vornehmlich iſt Dieß bei entſchiedenen künſtleriſchen Talenten, namentlich bei muſikaliſchen Genies, der Fall geweſen. Auch in Bezug auf leichtes Auffaſſen von mancherlei Kenntniſſen, beſonders im mathematiſchen Fache, ſo wie in Bezug auf ein verſtändiges Räſonnement, ſogar über ſittliche und religiöſe Gegenſtände, hat ſich ſolche Frühreife nicht ſelten gezeigt. Im Allgemeinen muß jedoch zugeſtanden werden, daß der Verſtand nicht vor den Jahren kommt. Faſt nur bei den künſtleriſchen Talenten hat die Frühzeitigkeit ihrer Erſcheinung eine Vorzüglichkeit angekündigt. Dagegen iſt die bei manchen Kindern ſich zeigende vorzeitige Entwicklung der Intelligenz überhaupt in der Regel nicht der Keim eines im Mannesalter zu großer Ausgezeichnetheit gelangenden Geiſtes geweſen.

Der Entwicklungsproceß des natürlichen menſchlichen Individuums zerfällt nun in eine Reihe von Proceſſen, deren Verſchiedenheit auf dem verſchiedenen Verhältniß des Individuums zur Gattung beruht, und den Unterſchied des *Kindes*, des *Mannes* und des *Greiſes* begründet. Dieſe Unterſchiede ſind Darſtellun-

gen der Unterschiede des Begriffs. Daher ist das Kindesalter die Zeit der natürlichen Harmonie, des Friedens des Subjects mit sich und mit der Welt, — der ebenso gegensatzlose Anfang, wie das Greisenalter das gegensatzlose Ende ist. Die im Kindesalter etwa hervortretenden Gegensätze bleiben ohne tieferes Interesse. Das Kind lebt in Unschuld, ohne dauernden Schmerz, in Liebe zu den Eltern, und im Gefühl, von ihnen geliebt zu seyn. — Diese unmittelbare, daher ungeistige, bloß natürliche Einheit des Individuums mit seiner Gattung und mit der Welt überhaupt muß aufgehoben werden; — das Individuum muß dazu fortschreiten, sich dem Allgemeinen, als der an-und-für-sich-seyenden, fertigen und bestehenden Sache, gegenüber zu stellen, sich in seiner Selbstständigkeit zu erfassen. — Zunächst aber tritt diese Selbstständigkeit, — dieser Gegensatz in einer ebenso einseitigen Gestalt auf, wie im Kinde die Einheit des Subjectiven und Objectiven. Der Jüngling löst die in der Welt verwirklichte Idee auf die Weise auf, daß er sich selber die zur Natur der Idee gehörende Bestimmung des Substantiellen, — das Wahre und Gute, — der Welt dagegen die Bestimmung des Zufälligen, Accidentellen zuschreibt. — Bei diesem unwahren Gegensatze darf nicht stehen geblieben werden; der Jüngling hat sich vielmehr über denselben zu der Einsicht zu erheben, daß im Gegentheil die Welt als das Substantielle, das Individuum hingegen nur als ein Accidenz zu betrachten ist, — daß daher der Mensch nur in der fest ihm gegenüberstehenden, selbstständig ihren Lauf verfolgenden Welt seine wesentliche Bethätigung und Befriedigung finden kann, und daß er sich deßhalb die für die Sache nöthige Geschicklichkeit verschaffen muß. — Auf diesen Standpunkt gelangt, ist der Jüngling zum Manne geworden. In sich selber fertig, betrachtet der Mann auch die sittliche Weltordnung als eine nicht erst von ihm hervorzubringende, sondern als eine im Wesentlichen fertige. So ist er für-, nicht gegen die Sache thätig; hat für-, nicht gegen die Sache ein Interesse, steht somit über die einseitige Subjectivität

des Jünglings erhaben, auf dem Standpunkt der objectiven Geistigkeit. — Das Greisenalter dagegen ist der Rückgang zur Interesselosigkeit an der Sache; der Greis hat sich in die Sache hineingelebt, und gibt eben wegen dieser, den Gegensatz verlierenden Einheit mit der Sache die interessevolle Thätigkeit für die letztere auf.

Den hiermit im Allgemeinen angegebenen Unterschied der Lebensalter wollen wir jetzt näher bestimmen.

Das Kindesalter können wir wieder in drei, oder, — wenn wir das ungeborne, mit der Mutter identische Kind in den Kreis unserer Betrachtung ziehen wollen, — in vier Stufen unterscheiden.

Das ungeborne Kind hat noch gar keine eigentliche Individualität, — keine Individualität, die sich auf particuläre Weise zu particulären Objecten verhielte, — die ein Aeußerliches an einem bestimmten Punkte ihres Organismus einzöge. Das Leben des ungebornen Kindes gleicht dem Leben der Pflanze. Wie diese keine sich unterbrechende Intussusception, sondern eine continuirlich strömende Ernährung hat, so ernährt sich auch das Kind zuerst durch ein fortdauerndes Saugen, und besitzt noch kein sich unterbrechendes Athmen.

Indem das Kind aus diesem vegetativen Zustande, in welchem es sich im Mutterleibe befindet, zur Welt gebracht wird, geht dasselbe zur animalischen Weise des Lebens über. Die Geburt ist daher ein ungeheurer Sprung. Durch denselben kommt das Kind aus dem Zustande eines völlig gegensatzlosen Lebens in den Zustand der Absonderung, — in das Verhältniß zu Licht und Luft, und in ein immer mehr sich entwickelndes Verhältniß zu vereinzelter Gegenständlichkeit überhaupt, und namentlich zu vereinzelter Nahrung. Die erste Weise, wie das Kind sich zu einem Selbstständigen constituirt, ist das Athmen, — das die elementarische Strömung unterbrechende Einziehen und Ausstoßen der Luft an einem einzelnen Punkte seines Leibes. Schon gleich nach der

Geburt des Kindes zeigt sich dessen Körper fast vollständig organisirt; nur Einzelnes ändert sich an demselben; so z. B. schließt sich erst später das sogenannte foramen ovale. Die Hauptveränderung des Körpers des Kindes besteht im Wachsen. In Bezug auf diese Veränderung haben wir kaum nöthig, daran zu erinnern, daß beim animalischen Leben überhaupt, — im Gegensatze gegen das vegetabilische Leben, — das Wachsen kein Außersichkommen, kein über-sich-Hinausgerissenwerden, kein Hervorbringen neuer Gebilde, sondern nur eine Entwicklung des Organismus ist, und einen bloß quantitativen, formellen Unterschied hervorbringt, welcher sich sowohl auf den Grad der Stärke wie auf die Extension bezieht. Ebenso wenig brauchen wir hier, — was schon in der Naturphilosophie an gehöriger Stelle geschehen, — weitläuftig auseinander zu setzen, daß jenes der Pflanze fehlende, erst im thierischen Organismus zu Stande kommende Fertigseyn der Leiblichkeit, — diese Zurückführung aller Glieder zur negativen, einfachen Einheit des Lebens der Grund des im Thiere — also auch im Kinde — entstehenden Selbstgefühles ist. Dagegen haben wir hier hervorzuheben, daß im Menschen der thierische Organismus zu seiner vollkommensten Form gelangt. Selbst das vollendetste Thier vermag nicht, diesen fein organisirten, unendlich bildsamen Körper aufzuzeigen, den wir schon an dem eben geborenen Kinde erblicken. Zunächst erscheint indeß das Kind in einer weit größeren Abhängigkeit und Bedürftigkeit, als die Thiere. Doch offenbart sich seine höhere Natur auch bereits hierbei. Das Bedürfniß kündigt sich in ihm sogleich ungebehrdig, tobend, gebieterisch an. Während das Thier stumm ist, oder nur durch Stöhnen seinen Schmerz ausdrückt, äußert das Kind das Gefühl seiner Bedürfnisse durch Schreien. Durch diese ideelle Thätigkeit zeigt sich das Kind sogleich von der Gewißheit durchdrungen, daß es von der Außenwelt die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu fordern ein Recht habe, — daß die Selbstständigkeit der Außenwelt gegen den Menschen eine nichtige sey.

Was nun die geistige Entwicklung des Kindes in diesem ersten Stadium seines Lebens betrifft, so kann man sagen, daß der Mensch nie mehr lerne, als in dieser Zeit. Das Kind macht sich hier mit allen Specificationen des Sinnlichen allmählich vertraut. Die Außenwelt wird ihm hier ein Wirkliches. Es schreitet von der Empfindung zur Anschauung fort. Zunächst hat das Kind nur eine Empfindung vom Lichte, durch welches ihm die Dinge manifestirt werden. Diese bloße Empfindung verleitet das Kind, nach dem Entfernten, als nach einem Nahen, zu greifen. Durch den Sinn des Gefühls orientirt sich aber das Kind über die Entfernungen. So gelangt es zum Augenmaaß, wirft es überhaupt das Aeußere aus sich hinaus. Auch daß die Außendinge Widerstand leisten, lernt das Kind in diesem Alter.

Der Uebergang vom Kindes- zum Knabenalter ist darin zu setzen, daß sich die Thätigkeit des Kindes gegen die Außenwelt entwickelt, — daß dasselbe, indem es zum Gefühl der Wirklichkeit der Außenwelt gelangt, selbst zu einem wirklichen Menschen zu werden und sich als solchen zu fühlen beginnt, damit aber in die praktische Tendenz, sich in jener Wirklichkeit zu versuchen, übergeht. Zu diesem praktischen Verhalten wird das Kind dadurch befähigt, daß es Zähne bekommt, stehen, gehen und sprechen lernt. Das Erste, was hier gelernt werden muß, ist das Aufrechtstehen. Dasselbe ist dem Menschen eigenthümlich und kann nur durch seinen Willen hervorgebracht werden; der Mensch steht nur, insofern er stehen will; wir fallen zusammen, so wie wir nicht mehr stehen wollen; das Stehen ist daher die Gewohnheit des Willens zum Stehen. Ein noch freieres Verhältniß zur Außenwelt erhält der Mensch durch das Gehen; durch dasselbe hebt er das Außereinander des Raumes auf, und gibt sich selber seinen Ort. Die Sprache aber befähigt den Menschen, die Dinge als allgemeine aufzufassen, zum Bewußtseyn seiner eigenen Allgemeinheit, zum Aussprechen des Ich zu gelangen. Dieß Erfassen seiner Ichheit ist ein höchst wichtiger Punkt in der geistigen

Entwicklung des Kindes; mit dieſem Punkt beginnt daſſelbe, aus ſeinem Verſenktſeyn in die Außenwelt ſich in ſich zu reflectiren. Zunächſt äußert ſich dieſe beginnende Selbſtſtändigkeit dadurch, daß das Kind mit den ſinnlichen Dingen ſpielen lernt. Das Vernünftigſte aber, was die Kinder mit ihrem Spielzeug machen können, iſt, daß ſie daſſelbe zerbrechen.

Indem das Kind vom Spielen zum Ernſt des Lernens übergeht, wird es zum Knaben. In dieſer Zeit fangen die Kinder an, neugierig zu werden, beſonders nach Geſchichten; es iſt ihnen um Vorſtellungen zu thun, die ſich ihnen nicht unmittelbar darbieten. Die Hauptſache aber iſt hier das in ihnen erwachende Gefühl, daß ſie noch nicht ſind, was ſie ſeyn ſollen, — und der lebendige Wunſch, zu werden, wie die Erwachſenen ſind, in deren Umgebung ſie leben. Daraus entſteht die Nachahmungsſucht der Kinder. Während das Gefühl der unmittelbaren Einheit mit den Eltern die geiſtige Muttermilch iſt, durch deren Einſaugung die Kinder gedeihen, zieht das eigene Bedürfniß der letzteren, groß zu werden, dieſelben groß. Dieß eigene Streben der Kinder nach Erziehung iſt das immanente Moment aller Erziehung. Da aber der Knabe noch auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit ſteht, erſcheint ihm das Höhere, zu welchem er ſich erheben ſoll, nicht in der Form der Allgemeinheit oder der Sache, ſondern in der Geſtalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer Autorität. Es iſt dieſer und jener Mann, welcher das Ideal bildet, das der Knabe zu erkennen und nachzuahmen ſtrebt; nur in dieſer concreten Weiſe ſchaut auf dieſem Standpunkt das Kind ſein eigenes Weſen an. Was der Knabe lernen ſoll, muß ihm daher auf- und mit Autorität gegeben werden; er hat das Gefühl, daß dieß Gegebene gegen ihn ein Höheres iſt. Dieß Gefühl iſt bei der Erziehung ſorgfältig feſtzuhalten. Deßhalb muß man für eine völlige Verkehrtheit die ſpielende Pädagogik erklären, die das Ernſte als Spiel an die Kinder gebracht wiſſen will, und an die Erzieher die Forderung macht, ſich zu dem kindiſchen Sinne

der Schüler herunterzulaſſen, anſtatt dieſe zum Ernſte der Sache heraufzuheben. Dieſe ſpielende Erziehung kann für das ganze Leben des Knaben die Folge haben, daß er Alles mit verächtlichem Sinne betrachtet. Solch trauriges Reſultat kann auch durch ein von unverſtändigen Pädagogen empfohlenes beſtändiges Aufreizen der Kinder zum Räſonniren herbeigeführt werden; dadurch erhalten dieſe leicht etwas Naſeweiſes. Allerdings muß das eigene Denken der Kinder geweckt werden; aber man darf die Würde der Sache ihrem unreifen, eitelen Verſtande nicht Preis geben.

Was näher die eine Seite der Erziehung — die Zucht — betrifft, ſo iſt dem Knaben nicht zu geſtatten, daß er ſich ſeinem eigenen Belieben hingebe; er muß gehorchen, um gebieten zu lernen. Der Gehorſam iſt der Anfang aller Weisheit; denn durch denſelben läßt der das Wahre, das Objective noch nicht erkennende und zu ſeinem Zwecke machende, deßhalb noch nicht wahrhaft ſelbſtſtändige und freie, vielmehr unfertige Wille den von außen an ihn kommenden vernünftigen Willen in ſich gelten, und macht dieſen nach und nach zu dem ſeinigen. Erlaubt man dagegen den Kindern zu thun, was ihnen beliebt, — begeht man noch obenein die Thorheit, ihnen Gründe für ihre Beliebigkeiten an die Hand zu geben; ſo verfällt man in die ſchlechteſte Weiſe der Erziehung, — ſo entſteht in den Kindern ein beklagenswerthes Sicheinhauſen in beſonderes Belieben, in abſonderliche Geſcheidtheit, in ſelbſtſüchtiges Intereſſe, — die Wurzel alles Böſen. Von Natur iſt das Kind weder böſe noch gut, da es anfänglich weder vom Guten noch vom Böſen eine Erkenntniß hat. Dieſe unwiſſende Unſchuld für ein Ideal zu halten und zu ihr ſich zurückzuſehnen würde läppiſch ſeyn; dieſelbe iſt ohne Werth und von kurzer Dauer. Bald thut ſich im Kinde der Eigenwille und das Böſe hervor. Dieſer Eigenwille muß durch die Zucht gebrochen, — dieſer Keim des Böſen durch dieſelbe vernichtet werden.

In Bezug auf die andere Seite der Erziehung — den Unterricht, iſt zu bemerken, daß derſelbe vernünftigerweiſe mit dem

Abſtracteſten beginnt, das vom kindlichen Geiſte gefaßt werden kann. Dieß ſind die Buchſtaben. Dieſelben ſetzen eine Abſtraction voraus, zu welcher ganze Völker, zum Beiſpiel, ſogar die Chineſen nicht gekommen ſind. Die Sprache überhaupt iſt dieß luftige Element, dieß ſinnlich-Unſinnliche, durch deſſen ſich erweiternde Kenntniß der Geiſt des Kindes immer mehr über das Sinnliche, Einzelne zum Allgemeinen, zum Denken erhoben wird. Dieß Befähigtwerden zum Denken iſt der größte Nutzen des erſten Unterrichts. Der Knabe kommt jedoch nur zum vorſtellenden Denken; die Welt iſt nur für ſeine Vorſtellung; er lernt die Beſchaffenheiten der Dinge, wird mit den Verhältniſſen der natürlichen und geiſtigen Welt bekannt, intereſſirt ſich für die Sachen, erkennt indeß die Welt noch nicht in ihrem inneren Zuſammenhange. Zu dieſer Erkenntniß kommt erſt der Mann. Aber ein unvollkommenes Verſtändniß des Natürlichen und Geiſtigen kann dem Knaben nicht abgeſprochen werden. Man muß daher als einen Irrthum die Behauptung bezeichnen: der Knabe verſtehe noch gar nichts von Religion und von Recht, man habe ihn deßhalb mit dieſen Gegenſtänden nicht zu behelligen, müſſe ihm überhaupt nicht Vorſtellungen aufdrängen, ſondern ihm eigene Erfahrungen verſchaffen, und ſich damit begnügen, ihn von dem ſinnlich Gegenwärtigen erregt werden zu laſſen. Schon das Alterthum hat den Kindern nicht lange beim Sinnlichen zu verweilen geſtattet. Der moderne Geiſt aber enthält eine noch ganz andere Erhebung über das Sinnliche, — eine viel größere Vertiefung in ſeine Innerlichkeit, als der antike Geiſt. Die überſinnliche Welt muß daher jetzt ſchon früh der Vorſtellung des Knaben nahe gebracht werden. Dieß geſchieht durch die Schule in weit höherem Grade, als in der Familie. In der letzteren gilt das Kind in ſeiner unmittelbaren Einzelnheit, wird geliebt, ſein Betragen mag gut oder ſchlecht ſeyn. In der Schule dagegen verliert die Unmittelbarkeit des Kindes ihre Geltung; hier wird daſſelbe nur inſofern geachtet, als es Werth hat, als es

etwas leiſtet; — hier wird es nicht mehr bloß geliebt, ſondern nach allgemeinen Beſtimmungen kritiſirt und gerichtet, nach feſten Regeln durch die Unterrichtsgegenſtände gebildet, überhaupt einer allgemeinen Ordnung unterworfen, welche vieles an ſich Unſchuldige verbietet, weil nicht geſtattet werden kann, daß Alle Dieß thun. So bildet die Schule den Uebergang aus der Familie in die bürgerliche Geſellſchaft. Zu dieſer hat jedoch der Knabe nur erſt ein unbeſtimmtes Verhältniß; ſein Intereſſe theilt ſich noch zwiſchen Lernen und Spielen.

Zum Jüngling reift der Knabe, indem beim Eintritt der Pubertät das Leben der Gattung in ihm ſich zu regen und Befriedigung zu ſuchen beginnt. Der Jüngling wendet ſich überhaupt dem ſubſtantiellen Allgemeinen zu; ſein Ideal erſcheint ihm nicht mehr, wie dem Knaben, in der Perſon eines Mannes, ſondern wird von ihm als ein von ſolcher Einzelnheit unabhängiges Allgemeines aufgefaßt. Dieß Ideal hat aber im Jüngling noch eine mehr oder weniger ſubjective Geſtalt; möge daſſelbe als Ideal der Liebe und der Freundſchaft, oder eines allgemeinen Weltzuſtandes in ihm leben. In dieſer Subjectivität des ſubſtantiellen Inhalts ſolchen Ideals liegt nicht nur deſſen Gegenſatz gegen die vorhandene Welt, ſondern auch der Trieb, durch Verwirklichung des Ideals dieſen Gegenſatz aufzuheben. Der Inhalt des Ideals flößt dem Jüngling das Gefühl der Thatkraft ein; daher wähnt dieſer ſich berufen und befähigt, die Welt umzugeſtalten, oder wenigſtens die ihm aus den Fugen gekommen ſcheinende Welt wieder einzurichten. Daß das in ſeinem Ideal enthaltene ſubſtantielle Allgemeine, ſeinem Weſen nach, in der Welt bereits zur Entwicklung und Verwirklichung gelangt iſt, wird vom ſchwärmenden Geiſte des Jünglings nicht eingeſehen. Ihm ſcheint die Verwirklichung jenes Allgemeinen ein Abfall von demſelben. Deßhalb fühlt er ſowohl ſein Ideal als ſeine eigene Perſönlichkeit von der Welt nicht anerkannt. So wird der Friede, in welchem das Kind mit der Welt lebt, vom Jüngling gebrochen. Wegen

dieser Richtung auf das Ideale hat die Jugend den Schein eines edleren Sinnes und größerer Uneigennützigkeit, als sich in dem für seine besonderen, zeitlichen Interessen sorgenden Manne zeigt. Dagegen muß aber bemerklich gemacht werden, daß der Mann nicht mehr in seinen besonderen Trieben und subjectiven Ansichten befangen, und nur mit seiner persönlichen Ausbildung beschäftigt ist, sondern sich in die Vernunft der Wirklichkeit versenkt hat, und für die Welt thätig sich erweist. Zu diesem Ziele kommt der Jüngling nothwendig. Sein unmittelbarer Zweck ist der, sich zu bilden, um sich zur Verwirklichung seiner Ideale zu befähigen. In dem Versuch dieser Verwirklichung wird er zum Manne.

Anfangs kann dem Jünglinge der Uebergang aus seinem idealen Leben in die bürgerliche Gesellschaft als ein schmerzhafter Uebergang in's Philisterleben erscheinen. Bis dahin nur mit allgemeinen Gegenständen beschäftigt und bloß für sich selber arbeitend, soll der zum Manne werdende Jüngling, indem er in's praktische Leben tritt, für Andere thätig seyn und sich mit Einzelnheiten befassen. So sehr Dieß nun in der Natur der Sache liegt, — da, wenn gehandelt werden soll, zum Einzelnen fortgegangen werden muß, — so kann dem Menschen die beginnende Beschäftigung mit Einzelnheiten doch sehr peinlich seyn, und die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verwirklichung seiner Ideale ihn hypochondrisch machen. Dieser Hypochondrie, — wie unscheinbar sie auch bei Vielen seyn mag, — entgeht nicht leicht Jemand. Je später der Mensch von ihr befallen wird, um desto bedenklicher sind ihre Symptome. Bei schwachen Naturen kann sich dieselbe durch das ganze Leben hindurchziehen. In dieser krankhaften Stimmung will der Mensch seine Subjectivität nicht aufgeben, vermag den Widerwillen gegen die Wirklichkeit nicht zu überwinden, und befindet sich eben dadurch in dem Zustande relativer Unfähigkeit, die leicht zu einer wirklichen Unfähigkeit wird. Will daher der Mensch nicht untergehen, so muß er die Welt als eine selbstständige, im Wesentlichen fertige anerkennen, — die von der-

selben ihm gestellten Bedingungen annehmen, und ihrer Sprödigkeit Dasjenige abringen, was er für sich selber haben will. Zu dieser Fügsamkeit glaubt sich der Mensch in der Regel nur aus Noth verstehen zu müssen. In Wahrheit aber muß diese Einheit mit der Welt nicht als ein Verhältniß der Noth, sondern als das vernünftige Verhältniß erkannt werden. Das Vernünftige, Göttliche besitzt die absolute Macht, sich zu verwirklichen, und hat sich von jeher vollbracht; es ist nicht so ohnmächtig, daß es erst auf den Beginn seiner Verwirklichung warten müßte. Die Welt ist diese Verwirklichung der göttlichen Vernunft; nur auf ihrer Oberfläche herrscht das Spiel vernunftloser Zufälle. Sie kann daher wenigstens mit ebensoviel und wohl noch mit größerem Rechte, als das zum Manne werdende Individuum, die Prätension machen, für fertig und selbstständig zu gelten; und der Mann handelt deßhalb ganz vernünftig, indem er den Plan einer gänzlichen Umgestaltung der Welt aufgibt, und seine persönlichen Zwecke, Leidenschaften und Interessen nur in seiner Anschließung an die Welt zu verwirklichen strebt. Auch so bleibt ihm Raum zu ehrenvoller, weitgreifender und schöpferischer Thätigkeit übrig. Denn, obgleich die Welt als im Wesentlichen fertig anerkannt werden muß, so ist sie doch kein Todtes, kein absolut Ruhendes, sondern, — wie der Lebensproceß, — ein sich immer von Neuem Hervorbringendes, ein, — indem es sich nur erhält, — zugleich Fortschreitendes. In dieser erhaltenden Hervorbringung und Weiterführung der Welt besteht die Arbeit des Mannes. Wir können daher einerseits sagen, daß der Mann nur Das hervorbringt, was schon da ist. Andererseits muß jedoch durch seine Thätigkeit auch ein Fortschritt bewirkt werden. Aber das Fortrücken der Welt geschieht nur in ungeheuren Massen und fällt erst in einer großen Summe des Hervorgebrachten auf. Wenn der Mann nach funfzigjähriger Arbeit auf seine Vergangenheit zurückblickt, wird er das Fortschreiten schon erkennen. Diese Erkenntniß, sowie die Einsicht in die Vernünftigkeit der Welt befreit ihn von der Trauer

über die Zerſtörung ſeiner Ideale. Was in dieſen Idealen wahr iſt, erhält ſich in der praktiſchen Thätigkeit; nur das Unwahre, die leeren Abſtractionen muß ſich der Mann abarbeiten. Der Umfang und die Art ſeines Geſchäfts kann ſehr verſchieden ſeyn; aber das Subſtantielle iſt in allen menſchlichen Geſchäften Daſſelbe, — nämlich das Rechtliche, das Sittliche und das Religiöſe. Die Menſchen können daher in allen Sphären ihrer praktiſchen Thätigkeit Befriedigung und Ehre finden, wenn ſie überall Dasjenige leiſten, was in der beſonderen Sphäre, welcher ſie durch Zufall, äußerliche Nothwendigkeit oder freie Wahl angehören, mit Recht von ihnen gefordert wird. Dazu iſt vor allen Dingen nothwendig, daß die Bildung des zum Manne werdenden Jünglings vollendet ſey, daß derſelbe ausſtudirt habe, und zweitens, daß er ſich entſchließe, ſelber für ſeine Subſiſtenz dadurch zu ſorgen, daß er für Andere thätig zu werden beginnt. Die bloße Bildung macht ihn noch nicht zu einem vollkommen fertigen Menſchen; dieß wird er erſt durch die eigene verſtändige Sorge für ſeine zeitlichen Intereſſen; — gleichwie auch Völker erſt dann als mündig erſcheinen, wenn ſie es dahin gebracht haben, von der Wahrnehmung ihrer materiellen und geiſtigen Intereſſen nicht durch eine ſogenannte väterliche Regierung ausgeſchloſſen zu ſeyn.

Indem nun der Mann in's praktiſche Leben übergeht, kann er wohl über den Zuſtand der Welt verdrüßlich und grämlich ſeyn, und die Hoffnung auf ein Beſſerwerden deſſelben verlieren; trotz deſſen hauſt er ſich aber in die objectiven Verhältniſſe ein, und lebt in der Gewohnheit an dieſelben und an ſeine Geſchäfte. Die Gegenſtände, mit welchen er ſich zu beſchäftigen hat, ſind zwar einzelne, wechſelnde, in ihrer Eigenthümlichkeit mehr oder weniger neue. Zugleich aber haben dieſe Einzelnheiten ein Allgemeines, eine Regel, etwas Geſetzmäßiges in ſich. Je länger der Mann nun in ſeinem Geſchäfte thätig iſt, deſto mehr hebt ſich ihm dieß Allgemeine aus allen Beſonderheiten heraus. Dadurch kommt er dahin, in ſeinem Fache völlig zu Hauſe zu ſeyn, ſich

in seine Bestimmung vollkommen einzuleben. Das Wesentliche in allen Gegenständen seines Geschäfts ist ihm dann ganz geläufig, und nur das Individuelle, Unwesentliche kann mitunter etwas für ihn Neues enthalten. Gerade dadurch aber, daß seine Thätigkeit seinem Geschäfte so vollkommen gemäß geworden ist, — daß dieselbe an ihren Objecten keinen Widerstand mehr findet, — gerade durch dieß vollendete Ausgebildetseyn seiner Thätigkeit erlischt die Lebendigkeit derselben; denn zugleich mit dem Gegensatze des Subjects und des Objects verschwindet das Interesse des Ersteren an dem Letzteren. So wird der Mann durch die Gewohnheit des geistigen Lebens ebenso, wie durch das Sichabstumpfen der Thätigkeit seines physischen Organismus, zum Greise.

Der Greis lebt ohne bestimmtes Interesse, da er die Hoffnung, früher gehegte Ideale verwirklichen zu können, aufgegeben hat, und ihm die Zukunft überhaupt nichts Neues zu versprechen scheint, er vielmehr von Allem, was ihm etwa noch begegnen mag, schon das Allgemeine, Wesentliche zu kennen glaubt. So ist der Sinn des Greises nur diesem Allgemeinen und der Vergangenheit zugewendet, welcher er die Erkenntniß dieses Allgemeinen verdankt. Indem er aber so in der Erinnerung an das Vergangene und an das Substantielle lebt, verliert er für das Einzelne der Gegenwart und für das Willkürliche, zum Beispiel für die Namen, das Gedächtniß ebenso sehr, wie er umgekehrt die weisen Lehren der Erfahrung in seinem Geiste festhält, und Jüngeren zu predigen sich für verpflichtet hält. Diese Weisheit aber, — dieß leblose vollkommene Zusammengegangenseyn der subjectiven Thätigkeit mit ihrer Welt, — führt zur gegensatzlosen Kindheit nicht weniger zurück, als die zur procesloſen Gewohnheit gewordene Thätigkeit seines physischen Organismus zur abstracten Negation der lebendigen Einzelnheit, — zum Tode — fortgeht.

So schließt sich der Verlauf der Lebensalter des Menschen zu einer durch den Begriff bestimmten Totalität von Veränderun-

gen ab, die durch den Proceß der Gattung mit der Einzelnheit hervorgebracht werden.

Wie bei der Schilderung der Racenverschiedenheiten der Menschen, und bei der Charakteristrung des Nationalgeistes, haben wir auch, um von dem Verlauf der Lebensalter des menschlichen Individuums auf eine bestimmte Weise sprechen zu können, die Kenntniß des in der Anthropologie noch nicht zu betrachtenden concreten Geistes, — da derselbe in jenen Entwicklungsproceß eingeht, — anticipiren, und von dieser Kenntniß für die Unterscheidung der verschiedenen Stufen jenes Processes Gebrauch machen müssen.

§. 397.

2) Das Moment des reellen Gegensatzes des Individuums gegen sich selbst, so daß es sich in einem andern Individuum sucht und findet; — das Geschlechtsverhältniß, ein Naturunterschied — einerseits der Subjectivität, die mit sich einig in der Empfindung der Sittlichkeit, Liebe u. s. f. bleibt, nicht zum Extreme des Allgemeinen in Zwecken, Staat, Wissenschaft, Kunst u. s. f. fortgeht, — andererseits der Thätigkeit, die sich im Individuum zum Gegensatze allgemeiner, objectiver Interessen gegen die vorhandene, seine eigene und die äußerlich-weltliche Existenz spannt, und jenes Allgemeine in dieser zu einer erst hervorgebrachten Einheit verwirklicht. Das Geschlechtsverhältniß erlangt in der Familie seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung.

§. 398.

3) Das Unterscheiden der Individualität als für-sich-seyender gegen sich als nur seyende, als unmittelbares Urtheil ist das Erwachen der Seele, welches ihrem in sich verschlossenen Naturleben zunächst als Naturbestimmtheit und Zustand, einem Zustande, dem Schlafe gegenübertritt. — Das Erwachen ist nicht nur für uns oder äußerlich vom Schlafe unterschieden; es selbst ist das Urtheil der individuellen Seele,

deren Fürſichſeyn für ſie die Beziehung dieſer ihrer Beſtimmung auf ihr Seyn, das Unterſcheiden ihrer ſelbſt von ihrer noch ununterſchiedenen Allgemeinheit iſt. In das Wachſeyn fällt überhaupt alle ſelbſtbewußte und vernünftige Thätigkeit des für ſich ſeyenden Unterſcheidens des Geiſtes. — Der Schlaf iſt Bekräftigung dieſer Thätigkeit, nicht als bloß negative Ruhe von derſelben, ſondern als Rückkehr aus der Welt der Beſtimmtheiten, aus der Zerſtreuung und dem Feſtwerden in den Einzelnheiten, in das allgemeine Weſen der Subjectivität, welches die Subſtanz jener Beſtimmtheiten und deren abſolute Macht iſt.

Der Unterſchied von Schlaf und Wachen pflegt zu einer der Verirfragen, wie man ſie nennen könnte, an die Philoſophie gemacht zu werden (— auch Napolen richtete bei einem Beſuch der Univerſität zu Pavia dieſe Frage an die Claſſe der Ideologie). Die im §. angegebene Beſtimmtheit iſt abſtract, in ſofern ſie zunächſt das Erwachen als natürliches betrifft, worin das geiſtige allerdings implicite enthalten, aber noch nicht als Daſeyn geſetzt iſt. Wenn concreter von dieſem Unterſchiede, der in ſeiner Grundbeſtimmung derſelbe bleibt, geſprochen werden ſollte, ſo müßte das Fürſichſeyn der individuellen Seele ſchon beſtimmt als Ich des Bewußtſeyns und als verſtändiger Geiſt genommen werden. Die Schwierigkeit, welche man dem Unterſcheiden jener beiden Zuſtände erregt, entſteht eigentlich erſt, in ſofern man das Träumen im Schlafe hinzunimmt und dann die Vorſtellungen des wachen, beſonnenen Bewußtſeyns auch nur als Vorſtellungen, was die Träume gleichfalls ſeyen, beſtimmt. In dieſer oberflächlichen Beſtimmung von Vorſtellungen kommen freilich beide Zuſtände überein, d. h. es wird damit über den Unterſchied derſelben hinweggeſehen; und bei jeder angegebenen Unterſcheidung des wachen Bewußtſeyns läßt ſich zu der trivialen Bemerkung, daß dieß doch auch nur Vorſtellungen enthalte, zurückkehren. — Aber das Fürſichſeyn der wachen Seele, concret aufgefaßt,

iſt Bewußtſeyn und Verſtand, und die Welt des verſtändigen Bewußtſeyns iſt ganz etwas Anderes, als ein Gemälde von bloßen Vorſtellungen und Bildern. Dieſe letztern als ſolche hängen vornehmlich äußerlich, nach den Geſetzen der ſogenannten Ideen-Aſſociation, auf unverſtändige Weiſe zuſammen, wobei ſich freilich auch hie und da Kategorien einmiſchen können. Im Wachen aber verhält ſich weſentlich der Menſch als concretes Ich, als Verſtand; durch dieſen ſteht die Anſchauung vor ihm als concrete Totalität von Beſtimmungen, in welcher jedes Glied, jeder Punkt ſeine durch und mit allen andern zugleich beſtimmte Stelle einnimmt. So hat der Inhalt ſeine Bewährung nicht durch das bloße ſubjective Vorſtellen und Unterſcheiden des Inhalts als eines Aeußern von der Perſon, ſondern durch den concreten Zuſammenhang, in welchem jeder Theil mit allen Theilen dieſes Complexes ſteht. Das Wachen iſt das concrete Bewußtſeyn dieſer gegenſeitigen Beſtätigung jedes einzelnen Momentes ſeines Inhalts durch alle übrigen des Gemäldes der Anſchauung. Dieß Bewußtſeyn hat dabei nicht nöthig, deutlich entwickelt zu ſeyn; aber dieſe umfaſſende Beſtimmtheit iſt im concreten Selbſtgefühl enthalten und vorhanden. — Um den Unterſchied von Träumen und Wachen zu erkennen, braucht man nur den Kantiſchen Unterſchied der Objectivität der Vorſtellung (ihres Beſtimmtſeyns durch Kategorien) von der Subjectivität derſelben überhaupt vor Augen zu haben; zugleich muß man wiſſen, was ſo eben bemerkt worden, daß Das, was im Geiſte wirklich vorhanden iſt, darum nicht auf explicite Weiſe in ſeinem Bewußtſeyn geſetzt zu ſeyn nöthig hat, ſo wenig als etwa die Erhebung des fühlenden Geiſtes zu Gott in Form der Beweiſe vom Daſeyn Gottes vor dem Bewußtſeyn zu ſtehen nöthig hat, ungeachtet, wie früher auseinandergeſetzt worden, dieſe Beweiſe ganz nur den Gehalt und Inhalt jenes Gefühls ausdrücken.

Zuſatz. Durch das Erwachen tritt die natürliche Seele

des menſchlichen Individuums zu ihrer Subſtanz in ein Verhältniß, das als die Wahrheit, — als die Einheit der beiden Beziehungen betrachtet werden muß, welche, einerſeits in der den Verlauf der Lebensalter hervorbringenden Entwicklung, andererſeits im Geſchlechtsverhältniß, zwiſchen der Einzelnheit und der ſubſtantiellen Allgemeinheit oder der Gattung des Menſchen ſtatt finden. Denn während in jenem Verlauf die Seele als das beharrende Eine Subject erſcheint, die an ihr hervortretenden Unterſchiede aber nur Veränderungen, folglich nur fließende, nicht beſtehende Unterſchiede ſind, — und während dagegen im Geſchlechtsverhältniß das Individuum zu einem feſten Unterſchiede, zum reellen Gegenſatze gegen ſich ſelber kommt, und die Beziehung des Individuums auf die an ihm ſelber thätige Gattung zu einer Beziehung auf ein Individuum entgegengeſetzten Geſchlechtes ſich entwickelt, — während alſo dort die einfache Einheit, hier der feſte Gegenſatz vorherrſcht, — ſehen wir in der erwachenden Seele eine nicht bloß einfache, vielmehr eine durch den Gegenſatz vermittelte Beziehung der Seele auf ſich, in dieſem Fürſichſeyn der Seele aber den Unterſchied weder als einen ſo fließenden, wie im Verlauf der Lebensalter, noch als einen ſo feſten, wie im Geſchlechtsverhältniß, ſondern als den an Einem und demſelben Individuum ſich hervorbringenden dauernden Wechſel der Zuſtände des Schlafens und Wachens. Die Nothwendigkeit des dialektiſchen Fortgangs vom Geſchlechtsverhältniß zum Erwachen der Seele liegt aber näher darin, daß, indem jedes der zu einander in geſchlechtlicher Beziehung ſtehenden Individuen, kraft ihrer an-ſich-ſeyenden Einheit, in dem anderen ſich ſelber wiederfindet, die Seele aus ihrem Anſichſeyn zum Fürſichſeyn, — das heißt eben, — aus ihrem Schlaf zum Erwachen gelangt. Was im Geſchlechtsverhältniß an zwei Individuen vertheilt iſt, — nämlich eine mit ihrer Subſtanz in unmittelbarer Einheit bleibende, und eine in den Gegenſatz gegen dieſe Subſtanz eingehende Subjectivität, — Das iſt in der erwachenden Seele vereinigt, hat ſomit

die Festigkeit seines Gegensatzes verloren, und jene Flüssigkeit des Unterschieds erhalten, durch welche Dasselbe zu bloßen Zuständen wird. Der Schlaf ist der Zustand des Versunkenseyns der Seele in ihre unterschiedslose Einheit, — das Wachen dagegen der Zustand des Eingegangenseyns der Seele in den Gegensatz gegen diese einfache Einheit. Das Naturleben des Geistes hat hier noch sein Bestehen; denn obgleich die erste Unmittelbarkeit der Seele bereits aufgehoben und nun zu einem bloßen Zustande herabgesetzt ist, so erscheint doch das durch die Negation jener Unmittelbarkeit zu Stande gekommene Fürsichseyn der Seele gleichfalls noch in der Gestalt eines bloßen Zustandes. Das Fürsichseyn, die Subjectivität der Seele ist noch nicht mit ihrer an-sich-seyenden Substantialität zusammengefaßt; beide Bestimmungen erscheinen noch als einander ausschließende, sich abwechselnde Zustände. Allerdings fällt in das Wachseyn die wahrhaft geistige Thätigkeit, — der Wille und die Intelligenz; in dieser concreten Bedeutung haben wir jedoch das Wachseyn hier noch nicht zu betrachten, sondern nur als Zustand, folglich als etwas vom Willen und von der Intelligenz wesentlich Unterschiedenes. Daß aber der in seiner Wahrheit als reine Thätigkeit zu fassende Geist die Zustände des Schlafens und Wachens an sich hat, rührt davon her, daß derselbe auch Seele ist, und als Seele sich zu der Form eines Natürlichen, eines Unmittelbaren, eines Leidenden herabsetzt. In dieser Gestalt erleidet der Geist nur sein Fürsichwerden. Man kann daher sagen, das Erwachen werde dadurch bewirkt, daß der Blitz der Subjectivität die Form der Unmittelbarkeit des Geistes durchschlage. Zwar kann sich der freie Geist auch zum Erwachen bestimmen; hier in der Anthropologie betrachten wir aber das Erwachen nur in sofern, als es ein Geschehen, und zwar dieß noch ganz unbestimmte Geschehen ist, daß der Geist sich selber und eine ihm gegenüberstehende Welt überhaupt findet; — ein Sichfinden, das zunächst nur zur Empfindung fortschreitet, aber von der concreten Bestimmung der Intelligenz und des Willens

noch weit entfernt bleibt. Daß die Seele, indem ſie erwacht, ſich und die Welt, — dieſe Zweiheit, dieſen Gegenſatz, — bloß findet, darin beſteht eben hier die Natürlichkeit des Geiſtes.

Die im Erwachen erfolgende Unterſcheidung der Seele von ſich ſelbſt und von der Welt hängt nun, wegen ihrer Natürlichkeit, mit einem phyſikaliſchen Unterſchiede, nämlich mit dem Wechſel von Tag und Nacht zuſammen. Es iſt natürlich für den Menſchen, bei Tage zu wachen, und bei Nacht zu ſchlafen; denn wie der Schlaf der Zuſtand der Ununterſchiedenheit der Seele iſt, ſo verdunkelt die Nacht den Unterſchied der Dinge; und wie das Erwachen das Sichvonſichſelberunterſcheiden der Seele darſtellt, ſo läßt das Licht des Tages die Unterſchiede der Dinge hervortreten.

Aber nicht nur in der phyſikaliſchen Natur, ſondern auch im menſchlichen Organismus findet ſich ein Unterſchied, welcher dem Unterſchiede des Schlafens und Wachens der Seele entſpricht. Am animaliſchen Organismus iſt weſentlich die Seite ſeines Inſichbleibens von der Seite ſeines Gerichtetſeyns gegen Anderes zu unterſcheiden. Bichat hat die erſtere Seite das organiſche Leben, die letztere das animaliſche Leben genannt. Zum organiſchen Leben rechnet er das Reproductionsſyſtem, — die Verdauung, den Blutumlauf, die Tranſpiration, das Athmen. Dieß Leben dauert im Schlafe fort; es endigt nur mit dem Tode. Das animaliſche Leben dagegen, — zu welchem nach Bichat das Syſtem der Senſibilität und der Irritabilität, die Thätigkeit der Nerven und Muskeln gehört, — dieß theoretiſche und praktiſche nach außen Gerichtetſeyn hört im Schlafe auf; weßhalb ſchon die Alten den Schlaf und den Tod als Brüder dargeſtellt haben. Die einzige Weiſe, wie ſich der animaliſche Organismus im Schlafe noch auf die Außenwelt bezieht, iſt das Athmen, dieß ganz abſtracte Verhältniß zum unterſchiedsloſen Elemente der Luft. Zur particulariſirten Aeußerlichkeit hingegen ſteht der geſunde Organismus des Menſchen im Schlafe in keiner Beziehung mehr. Wenn daher

der Menſch im Schlafe nach außen thätig wird, ſo iſt er krank. Dieß findet bei den Schlafwandlern ſtatt. Dieſelben bewegen ſich mit der größten Sicherheit; einige haben Briefe geſchrieben und geſiegelt. Doch iſt im Schlafwandeln der Sinn des Geſichts paralyſirt, das Auge in einem kataleptiſchen Zuſtande.

In Demjenigen, was Bichat das animaliſche Leben nennt, herrſcht alſo ein Wechſel von Ruhe und Thätigkeit, — ſomit, — wie im Wachen, — ein Gegenſatz, während das in jenen Wechſel nicht eingehende organiſche Leben der im Schlafe vorhandenen Unterſchiedsloſigkeit der Seele entſpricht.

Außer jenem Unterſchied der Thätigkeit des Organismus iſt aber auch in der Geſtaltung der Organe des inneren und des nach außen gerichteten Lebens ein dem Unterſchied des Schlafens und des Wachens gemäßer Unterſchied zu bemerken. Die äußeren Organe, — die Augen, die Ohren, — ſowie die Extremitäten, die Hände und die Füße, ſind ſymmetriſch verdoppelt, und — beiläufig geſagt — durch dieſe Symmetrie fähig, Gegenſtand der Kunſt zu werden. Die inneren Organe dagegen zeigen entweder gar keine, oder wenigſtens nur eine unſymmetriſche Verdoppelung. Wir haben nur Einen Magen. Unſere Lunge hat zwar zwei Flügel, wie das Herz zwei Kammern hat; aber ſowohl das Herz, wie die Lunge, enthalten auch ſchon die Beziehung des Organismus auf ein Entgegengeſetztes, auf die Außenwelt. Zudem ſind weder die Lungenflügel, noch die Herzkammern ſo ſymmetriſch, wie die äußeren Organe.

Was den geiſtigen Unterſchied des Wachens vom Schlafen betrifft, ſo kann außer dem in obigem Paragraphen darüber Geſagten noch Folgendes bemerkt werden. Wir haben den Schlaf als denjenigen Zuſtand beſtimmt, in welchem die Seele ſich weder in ſich ſelbſt noch von der Außenwelt unterſcheidet. Dieſe an und für ſich nothwendige Beſtimmung wird durch die Erfahrung beſtätigt. Denn wenn unſere Seele immer nur Ein und Daſſelbe empfindet oder ſich vorſtellt, wird ſie ſchläfrig. So kann

die einförmige Bewegung des Wiegens, eintöniges Singen, das Gemurmel eines Baches Schläfrigkeit in uns hervorbringen. Dieſelbe Wirkung entſteht durch die Faſelei, durch unzuſammenhängende, gehaltloſe Erzählungen. Unſer Geiſt fühlt ſich nur dann vollkommen wach, wenn ihm etwas Intereſſantes, etwas zugleich Neues und Gehaltvolles, etwas verſtändig in ſich Unterſchiedenes und Zuſammenhängendes geboten wird; denn in ſolchem Gegenſtande findet er ſich ſelber wieder. Zur Lebendigkeit des Wachſeyns gehört alſo der Gegenſatz und die Einheit des Geiſtes mit dem Gegenſtande. Findet dagegen der Geiſt in dem Anderen die in ſich unterſchiedene Totalität, welche er ſelber iſt, nicht wieder, ſo zieht er ſich von dieſer Gegenſtändlichkeit in ſeine unterſchiedsloſe Einheit mit ſich zurück, langweilt ſich und ſchläft ein. — In dem eben Bemerkten iſt aber ſchon enthalten, daß nicht der Geiſt *überhaupt*, ſondern beſtimmter das verſtändige und das vernünftige Denken durch den Gegenſtand in Spannung geſetzt werden muß, wenn das Wachſeyn in der ganzen Schärfe ſeiner Unterſchiedenheit vom Schlafe und vom Träumen vorhanden ſeyn ſoll. Wir können uns im Wachen, — wenn wir das Wort im abſtracten Sinne nehmen, — ſehr langweilen; und umgekehrt iſt es möglich, daß wir uns im Traume lebhaft für Etwas intereſſiren. Aber im Traume iſt es nur unſer vorſtellendes, nicht unſer verſtändiges Denken, deſſen Intereſſe erregt wird.

Ebenſo wenig aber, wie die unbeſtimmte Vorſtellung des Sichintereſſirens für die Gegenſtände zur Unterſcheidung des Wachens vom Träumen hinreicht, kann auch die Beſtimmung der *Klarheit* für jene Unterſcheidung genügend erſcheinen. Denn erſtlich iſt dieſe Beſtimmung nur eine quantitative; ſie drückt nur die Unmittelbarkeit der Anſchauung, folglich nicht das Wahrhafte aus; Dieß haben wir erſt vor uns, wenn wir uns überzeugen, daß das Angeſchaute eine vernünftige Totalität in ſich iſt. Und zweitens wiſſen wir ſehr wohl, daß das Träumen ſich nicht einmal immer als das Unklarere vom Wachen unterſcheidet, ſondern im

Gegentheil oft, namentlich bei Krankheiten und bei Schwärmern, klarer ist, als das Wachen.

Endlich würde auch dadurch keine genügende Unterscheidung gegeben werden, daß man ganz unbestimmt sagte, nur im Wachen denke der Mensch. Denn das Denken überhaupt gehört so sehr zur Natur des Menschen, daß derselbe immer, auch im Schlafe, denkt. In allen Formen des Geistes, — im Gefühl, in der Anschauung, wie in der Vorstellung, — bleibt das Denken die Grundlage. Dasselbe wird daher, in sofern es diese unbestimmte Grundlage ist, von dem Wechsel des Schlafens und des Wachens nicht berührt, macht hier nicht ausschließlich Eine Seite der Veränderung aus, sondern steht als die ganz allgemeine Thätigkeit über beiden Seiten dieses Wechsels. Anders verhält sich hingegen die Sache in Bezug auf das Denken, in sofern dasselbe als eine unterschiedene Form der geistigen Thätigkeit den anderen Formen des Geistes gegenübertritt. In diesem Sinne hört das Denken im Schlafe und im Traume auf. Verstand und Vernunft — die Weisen des eigentlichen Denkens — sind nur im Wachen thätig. Erst im Verstande hat die der erwachenden Seele zukommende abstracte Bestimmung des Sichselbstunterscheidens vom Natürlichen, von ihrer unterschiedslosen Substanz und von der Außenwelt, ihre intensive, concrete Bedeutung, da der Verstand das unendliche Insichseyn ist, welches sich zur Totalität entwickelt und eben dadurch sich von der Einzelnheit der Außenwelt frei gemacht hat. Wenn aber das Ich in sich selber frei ist, macht es auch die Gegenstände von seiner Subjectivität unabhängig, betrachtet es dieselben gleichfalls als Totalitäten und als Glieder einer sie alle umfassenden Totalität. Am Aeußerlichen ist nun die Totalität nicht als freie Idee, sondern als Zusammenhang der Nothwendigkeit. Dieser objective Zusammenhang ist Dasjenige, wodurch sich die Vorstellungen, die wir im Wachen haben, wesentlich von denen unterscheiden, die im Traume entstehen. Begegnet mir daher im Wachen Etwas, dessen Zusammenhang mit dem übrigen

Zuſtande der Außenwelt ich noch nicht zu entdecken vermag, ſo kann ich fragen: wache ich oder träume ich? Im Traume verhalten wir uns nur vorſtellend; da werden unſere Vorſtellungen nicht von den Kategorien des Verſtandes beherrſcht. Das bloße Vorſtellen reißt aber die Dinge aus ihrem concreten Zuſammenhange völlig heraus, vereinzelt dieſelben. Daher fließt im Traume Alles auseinander, durchkreuzt ſich in wilder Unordnung, verlieren die Gegenſtände allen nothwendigen, objectiven, verſtändigen, vernünftigen Zuſammenhang, und kommen nur in eine ganz oberflächliche, zufällige, ſubjective Verbindung. So geſchieht es, daß wir Etwas, das wir im Schlafe hören, in einen ganz anderen Zuſammenhang bringen, als daſſelbe in der Wirklichkeit hat. Man hört z. B. eine Thüre ſtark zuſchlagen, glaubt, es ſey ein Schuß gefallen, und mahlt ſich nun eine Räubergeſchichte aus. Oder man empfindet im Schlaf auf der Bruſt einen Druck, und erklärt ſich denſelben durch den Alp. Das Entſtehen ſolcher falſchen Vorſtellungen im Schlafe iſt deßhalb möglich, weil in dieſem Zuſtande der Geiſt nicht die für-ſich-ſeyende Totalität iſt, mit welcher derſelbe im Wachen alle ſeine Empfindungen, Anſchauungen und Vorſtellungen vergleicht, um aus der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung der einzelnen Empfindungen, Anſchauungen und Vorſtellungen mit ſeiner für-ſich-ſeyenden Totalität die Objectivität oder Nichtobjectivität jenes Inhalts zu erkennen. Auch wachend kann zwar der Menſch ſich in der Faſelei ganz leeren, ſubjectiven Vorſtellungen überlaſſen; wenn er aber den Verſtand nicht verloren hat, weiß er zugleich, daß dieſe Vorſtellungen nur Vorſtellungen ſind, weil ſie mit ſeiner präſenten Totalität in Widerſpruch ſtehen.

Bloß hier und da findet ſich im Traume Einiges, das einen ziemlichen Zuſammenhang mit der Wirklichkeit hat. Namentlich gilt Dieß von den Träumen vor Mitternacht; in dieſen können die Vorſtellungen noch einigermaaßen von der Wirklichkeit, mit welcher wir uns am Tage beſchäftigt haben, in Ordnung zuſam-

mengehalten werden. Um Mitternacht ist, wie die Diebe sehr gut wissen, der Schlaf am festesten; da hat sich die Seele von aller Spannung gegen die Außenwelt in sich zurückgezogen. Nach Mitternacht werden die Träume noch willkürlicher, als vorher. Mitunter fühlen wir jedoch im Traume Etwas voraus, das wir in der Zerstreuung des wachenden Bewußtseyns nicht bemerken. So kann schweres Blut im Menschen das bestimmte Gefühl einer Krankheit erregen, von welcher er im Wachen noch gar nichts geahnt hat. Ebenso kann man durch den Geruch eines schwelenden Körpers im Schlafe zu Träumen von Feuersbrünsten angeregt werden, die erst einige Tage nachher zum Ausbruch kommen, und auf deren Vorzeichen wir im Wachen nicht geachtet haben.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß das Wachen, als natürlicher Zustand, als eine natürliche Spannung der individuellen Seele gegen die Außenwelt, eine Grenze, ein Maaß hat, — daß daher die Thätigkeit des wachenden Geistes ermüdet und so den Schlaf herbeiführt, der seinerseits gleichfalls eine Grenze hat und zu seinem Gegentheil fortgehen muß. Dieser doppelte Uebergang ist die Weise, wie in dieser Sphäre die Einheit der an-sich-seyenden Substantialität der Seele mit deren für-sich-seyender Einzelnheit zur Erscheinung kommt.

γ) Empfindung.

§. 399.

Schlafen und Wachen sind zunächst zwar nicht bloße Veränderungen, sondern wechselnde Zustände (Progreß ins Unendliche). In diesem ihrem formellen negativen Verhältniß ist aber eben so sehr das affirmative vorhanden. In dem Fürsichseyn der wachen Seele ist das Seyn als ideelles Moment enthalten; sie findet so die Inhalts-Bestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, welche als in ihrer Substanz an sich in derselben sind, in sich selbst und zwar für sich. Als Bestimmtheit ist dieß Besondere von der Identität des Fürsichseyns mit sich, unterschieden

und zugleich in deſſen Einfachheit einfach enthalten, — Empfindung.

Zuſatz. Was den dialektiſchen Fortgang von der erwachenden Seele zur Empfindung betrifft, ſo haben wir darüber Folgendes zu bemerken. Der nach dem Wachen eintretende Schlaf iſt die natürliche Weiſe der Rückkehr der Seele aus der Differenz zur unterſchiedsloſen Einheit mit ſich. In ſoweit der Geiſt in den Banden der Natürlichkeit befangen bleibt, ſtellt dieſe Rückkehr nichts dar, als die leere Wiederholung des Anfangs, — einen langweiligen Kreislauf. An ſich, oder dem Begriffe nach, iſt aber in jener Rückkehr zugleich ein Fortſchritt enthalten. Denn der Uebergang des Schlafs in das Wachen und des Wachens in den Schlaf hat für uns das ebenſo poſitive wie negative Reſultat, daß ſowohl das im Schlafe vorhandene ununterſchiedene ſubſtantielle Seyn der Seele, wie das im Erwachen zu Stande kommende noch ganz abſtracte, noch ganz leere Fürſichſeyn derſelben ſich in ihrer Getrenntheit als einſeitige, unwahre Beſtimmungen erweiſen, und ihre concrete Einheit als ihre Wahrheit hervortreten laſſen. In dem ſich wiederholenden Wechſel von Schlaf und Wachen ſtreben dieſe Beſtimmungen immer nur nach ihrer concreten Einheit, ohne dieſelbe jemals zu erreichen; jede dieſer Beſtimmungen fällt da aus ihrer eigenen Einſeitigkeit immer nur in die Einſeitigkeit der entgegengeſetzten Beſtimmung. Zur Wirklichkeit aber kommt dieſe, in jenem Wechſel immer nur erſtrebte Einheit in der empfindenden Seele. Indem die Seele empfindet, hat ſie es mit einer unmittelbaren, ſeyenden, noch nicht durch ſie hervorgebrachten, ſondern von ihr nur vorgefundenen, innerlich oder äußerlich gegebenen, alſo von ihr nicht abhängenden Beſtimmung zu thun. Zugleich iſt aber dieſe Beſtimmung in die Allgemeinheit der Seele verſenkt, wird dadurch in ihrer Unmittelbarkeit negirt, ſomit ideell geſetzt. Daher kehrt die empfindende Seele in dieſem ihrem Anderen, als in dem Ihrigen, zu ſich ſelber zurück, iſt in dem Unmittelbaren, Seyenden, welches

ſie empfindet, bei ſich ſelber. So bekommt das im Erwachen vorhandene abſtracte Fürſichſeyn durch die Beſtimmungen, welche an ſich in der ſchlafenden Natur der Seele, in deren ſubſtantiellem Seyn enthalten ſind, ſeine erſte Erfüllung. Durch dieſe Erfüllung verwirklicht, vergewiſſert, bewährt die Seele ſich ihr Fürſichſeyn, ihr Erwachtſeyn, — iſt ſie nicht bloß für ſich, ſondern ſetzt ſie ſich auch als für-ſich-ſeyend, als Subjectivität, als Negativität ihrer unmittelbaren Beſtimmungen. So erſt hat die Seele ihre wahrhafte Individualität erreicht. Dieſer ſubjective Punkt der Seele ſteht jetzt nicht mehr abgeſondert, gegenüber der Unmittelbarkeit derſelben, ſondern macht ſich in dem Mannigfaltigen geltend, das in jener Unmittelbarkeit, der Möglichkeit nach, enthalten iſt. Die empfindende Seele ſetzt das Mannigfaltige in ihre Innerlichkeit hinein, ſie hebt alſo den Gegenſatz ihres Fürſichſeyns oder ihrer Subjectivität, und ihrer Unmittelbarkeit oder ihres ſubſtantiellen Anſichſeyns auf, — jedoch nicht auf die Weiſe, daß, wie beim Rückgang des Erwachens in den Schlaf, ihr Fürſichſeyn ſeinem Gegentheil, jenem bloßen Anſichſeyn, Platz machte, ſondern ſo, daß ihr Fürſichſeyn in der Veränderung, in dem Anderen ſich erhält, ſich entwickelt und bewährt, die Unmittelbarkeit der Seele aber von der Form eines neben jenem Fürſichſeyn vorhandenen Zuſtandes zu einer nur in jenem Fürſichſeyn beſtehenden Beſtimmung, folglich zu einem Schein herabgeſetzt wird. Durch das Empfinden iſt ſomit die Seele dahin gekommen, daß das ihre Natur ausmachende Allgemeine in einer unmittelbaren Beſtimmtheit für ſie wird. Nur durch dieß Fürſichwerden iſt die Seele empfindend. Das Nichtanimaliſche empfindet eben deßhalb nicht, weil in demſelben das Allgemeine in die Beſtimmtheit verſenkt bleibt, in dieſer nicht für ſich wird. Das gefärbte Waſſer, zum Beiſpiel, iſt nur für uns unterſchieden von ſeinem Gefärbtſeyn und von ſeiner Ungefärbtheit. Wäre Ein und daſſelbe Waſſer zugleich allgemeines und gefärbtes Waſſer, ſo würde dieſe unterſcheidende Beſtimmtheit für das Waſſer ſelber

seyn, dieses somit Empfindung haben; denn Empfindung hat Etwas dadurch, daß dasselbe in seiner Bestimmtheit sich als ein Allgemeines erhält.

In obiger Auseinandersetzung des Wesens der Empfindung ist schon enthalten, daß, wenn im Paragraph 398 das Erwachen ein Urtheil der individuellen Seele hat genannt werden dürfen, — weil dieser Zustand eine Theilung der Seele in eine für-sich-seyende und in eine nur seyende Seele, und zugleich eine unmittelbare Beziehung ihrer Subjectivität auf Anderes hervorbringt, — wir in der Empfindung das Vorhandenseyn eines Schlusses behaupten, und daraus die vermittelst der Empfindung erfolgende Vergewisserung des Wachseyns ableiten können. Indem wir erwachen, finden wir uns zunächst in einem ganz unbestimmten Unterschiedenseyn von der Außenwelt überhaupt. Erst, wenn wir anfangen zu empfinden, wird dieser Unterschied zu einem bestimmten. Um daher zum völligen Wachseyn und zur Gewißheit desselben zu gelangen, öffnen wir die Augen, fassen wir uns an, untersuchen wir, mit Einem Wort, ob etwas bestimmtes Anderes, ein bestimmt von uns Unterschiedenes für uns ist. Bei dieser Untersuchung beziehen wir uns auf das Andere nicht mehr geradezu, sondern mittelbar. So ist, z. B., die Berührung die Vermittlung zwischen mir und dem Anderen, da sie, von diesen beiden Seiten des Gegensatzes verschieden, doch zugleich beide vereinigt. Hier also, wie bei der Empfindung überhaupt, schließt die Seele vermittelst eines zwischen ihr und dem Anderen Stehenden in dem empfundenen Inhalte sich mit sich selber zusammen, reflectirt sich aus dem Anderen in sich, scheidet sich von demselben ab, und bestätigt sich dadurch ihr Fürsichseyn. Diese Zusammenschließung der Seele mit sich selber ist der Fortschritt, welchen die im Erwachen sich theilende Seele durch ihren Uebergang zur Empfindung macht.

§. 400.

Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des

Geiſtes in ſeiner bewußt- und verſtandloſen Individualität, in der alle Beſtimmtheit noch unmittelbar iſt, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegenſatze eines Objectiven gegen das Subject unentwickelt geſetzt, als ſeiner beſonderſten, natürlichen Eigenheit angehörig. Der Inhalt des Empfindens iſt eben damit beſchränkt und vorübergehend, weil er dem natürlichen, unmittelbaren Seyn, dem qualitativen alſo und endlichen angehört.

Alles iſt in der Empfindung, und wenn man will, hat Alles, was im geiſtigen Bewußtſeyn und in der Vernunft hervortritt, ſeine Quelle und Urſprung in derſelben; denn Quelle und Urſprung heißt nichts Anderes, als die erſte unmittelbarſte-Weiſe, in der etwas erſcheint. Es genügt nicht, daß Grundſätze, Religion u. ſ. f. nur im Kopfe ſeyen, ſie müſſen im Herzen, in der Empfindung ſeyn. In der That, was man ſo im Kopfe hat, iſt im Bewußtſeyn überhaupt, und der Inhalt demſelben ſo gegenſtändlich, daß eben ſo ſehr, als er in Mir, dem abſtracten Ich, geſetzt iſt, er auch von Mir nach meiner concreten Subjectivität entfernt gehalten werden kann; in der Empfindung dagegen iſt ſolcher Inhalt Beſtimmtheit meines ganzen, obgleich in ſolcher Form dumpfen Fürſichſeyns; er iſt alſo als mein Eigenſtes geſetzt. Das Eigene iſt das vom wirklichen concreten Ich Ungetrennte, und dieſe unmittelbare Einheit der Seele mit ihrer Subſtanz und dem beſtimmten Inhalte derſelben iſt eben dieß Ungetrenntſeyn, in ſofern es nicht zum Ich des Bewußtſeyns, noch weniger zur Freiheit vernünftiger Geiſtigkeit beſtimmt iſt. Daß übrigens Wille, Gewiſſen, Charakter, noch eine ganz andere Intenſität und Feſtigkeit des Mein-eigen-ſeyns beſitzen, als die Empfindung und der Complex derſelben, das Herz, liegt auch in den gewöhnlichen Vorſtellungen. — Es iſt freilich richtig zu ſagen, daß vor allem das Herz gut ſeyn müſſe. Daß aber die Empfindung und das Herz nicht die Form iſt, wodurch Etwas als religiös, ſittlich, wahr, gerecht u. ſ. f. gerechtfer-

tigt sey, und daß die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur Nichts-sagendes oder vielmehr Schlechtes-sagendes ist, sollte für sich nicht nöthig seyn erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben, als die, daß es wenigstens gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige u. s. f. Empfindungen und Herzen giebt; ja daß aus den Herzen nur solcher Inhalt kommt, ist in den Worten ausgesprochen: Aus dem Herzen kommen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Lästerung u. s. f. In solchen Zeiten, in welchen das Herz und die Empfindung zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird, da wird es nöthig an jene triviale Erfahrung zu erinnern, ebenso sehr als es auch heutigstags nöthig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat.

Zusatz. Obgleich auch der dem freien Geiste angehörige, eigenthümlich menschliche Inhalt die Form der Empfindung annimmt, so ist diese Form als solche doch eine der thierischen und der menschlichen Seele gemeinsame, daher jenem Inhalt nicht gemäße. Das Widersprechende zwischen dem geistigen Inhalt und der Empfindung besteht darin, daß jener ein an-und-für-sich Allgemeines, Nothwendiges, wahrhaft Objectives, — die Empfindung dagegen etwas Vereinzeltes, Zufälliges, einseitig Subjectives ist. In wiefern die letztgenannten Bestimmungen von der Empfindung ausgesagt werden müssen, Das wollen wir hier kurz erläutern. Wie schon bemerkt, hat das Empfundene wesentlich die Form eines Unmittelbaren, eines Seyenden, — gleichviel, ob dasselbe aus dem freien Geiste, oder aus der Sinnenwelt herstamme. Die Idealisirung, welche das der äußeren Natur Angehörende durch das Empfundenwerden erfährt, ist eine noch ganz oberflächliche, von dem vollkommenen Aufheben der Unmittelbarkeit dieses Inhalts fern bleibende. Der an sich diesem seyenden

Inhalt entgegengesetzte geistige Stoff aber wird in der empfindenden Seele zu einem in der Weise der Unmittelbarkeit Existirenden. Da nun das Unvermittelte ein Vereinzeltes ist, so hat alles Empfundene die Form eines Vereinzelten. Dieß wird von den Empfindungen des Aeußerlichen leicht zugegeben, muß aber auch von den Empfindungen des Innerlichen behauptet werden. Indem das Geistige, das Vernünftige, das Rechtliche, Sittliche und Religiöse in die Form der Empfindung tritt, erhält es die Gestalt eines Sinnlichen, eines Außereinanderliegenden, eines Zusammenhangslosen, — bekommt es somit eine Aehnlichkeit mit dem äußerlich Empfundenen, das zwar nur in Einzelnheiten, z. B. in einzelnen Farben, empfunden wird, jedoch, wie das Geistige, an sich ein Allgemeines, z. B. Farbe überhaupt, enthält. Die umfassendere, höhere Natur des Geistigen tritt daher nicht in der Empfindung, sondern erst im begreifenden Denken hervor. In der Vereinzelung des empfundenen Inhalts ist aber zugleich seine Zufälligkeit und seine einseitig subjective Form begründet. Die Subjectivität der Empfindung muß nicht unbestimmterweise darin gesucht werden, daß der Mensch durch das Empfinden Etwas in sich setzt, — denn auch im Denken setzt er etwas in sich, — sondern bestimmter darin, daß er Etwas in seine natürliche, unmittelbare, einzelne, — nicht in seine freie, geistige, allgemeine Subjectivität setzt. Diese natürliche Subjectivität ist eine sich noch nicht selbst bestimmende, ihrem eigenen Gesetze folgende, auf nothwendige Weise sich bethätigende, sondern eine von außen bestimmte, an diesen Raum und an diese Zeit gebundene, von zufälligen Umständen abhängige. Durch Versetzung in diese Subjectivität wird daher aller Inhalt zu einem zufälligen, und erhält Bestimmungen, die nur diesem einzelnen Subjecte angehören. Es ist deßhalb durchaus unstatthaft, sich auf seine bloßen Empfindungen zu berufen. Wer Dieß thut, der zieht sich von dem, Allen gemeinsamen Felde der Gründe, des Denkens und der Sache, in seine einzelne Subjectivität zurück, in welche, — da dieselbe

ein wesentlich Passives ist, — das Unverständigste und Schlechteste ebenso gut, wie das Verständige und Gute, sich einzudrängen vermag. Aus allem Diesem erhellt, daß die Empfindung die schlechteste Form des Geistigen ist, und daß dieselbe den besten Inhalt verderben kann. — Zugleich ist in dem Obigen schon enthalten, daß der bloßen Empfindung der Gegensatz eines Empfindenden und eines Empfundenen, eines Subjectiven und eines Objectiven noch fremd bleibt. Die Subjectivität der empfindenden Seele ist eine so unmittelbare, so unentwickelte, eine so wenig sich selbst bestimmende und unterscheidende, daß die Seele, in sofern sie nur empfindet, sich noch nicht als ein einem Objectiven gegenüberstehendes Subjectives erfaßt. Dieser Unterschied gehört erst dem Bewußtseyn an, tritt erst dann hervor, wenn die Seele zu dem abstracten Gedanken ihres Ichs, ihres unendlichen Fürsichseyns gekommen ist. Von diesem Unterschiede haben wir daher erst in der Phänomenologie zu sprechen. Hier in der Anthropologie haben wir nur den durch den Inhalt der Empfindung gegebenen Unterschied zu betrachten. Dieß wird im folgenden Paragraphen geschehen.

§. 401.

Was die empfindende Seele in sich findet, ist einerseits das natürliche Unmittelbare, als in ihr ideell und ihr zueigen gemacht. Andererseits wird umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichseyn, das ist, wie es weiter in sich vertieft, Ich des Bewußtseyns und freier Geist ist, Angehörige, zur natürlichen Leiblichkeit bestimmt und so empfunden. Hiernach unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung der Leiblichkeit (des Auges u. s. f. überhaupt jedes körperlichen Theils) ist, die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichseyn der Seele innerlich gemacht, erinnert wird, — und eine andere Sphäre der im Geiste entsprungenen, ihm angehörigen Bestimmtheiten, die, um als gefundene zu seyn, um empfunden zu werden, verleiblicht werden. So ist die Bestimmtheit im Subject als in der Seele

gesetzt. Wie die weitere Specification jenes Empfindens in dem Systeme der Sinne vorliegt, so systematisiren sich nothwendig auch die Bestimmtheiten des Empfindens, die aus dem Inneren kommen, und deren Verleiblichung, als in der lebendigen concret entwickelten Natürlichkeit gesetzt, führt sich nach dem besondern Inhalt der geistigen Bestimmung in einem besondern Systeme oder Organe des Leibes aus.

Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit. Die Sinne sind das einfache System der specificirten Körperlichkeit; a) die physische Idealität zerfällt in zwei, weil in ihr als unmittelbarer, noch nicht subjectiver Idealität der Unterschied als Verschiedenheit erscheint, die Sinne des bestimmten Lichts (vgl. §. 817 ff.) und des Klangs (§. 300). b) Die differente Realität ist sogleich für sich eine gedoppelte, — die Sinne des Geruchs und Geschmacks (§. 321. 322); c) der Sinn der gediegenen Realität, der schweren Materie, der Wärme (§. 303), der Gestalt (§. 310). Um den Mittelpunkt der empfindenden Individualität ordnen sich diese Specificationen einfacher, als in der Entwicklung der natürlichen Körperlichkeit.

Das System des innern Empfindens in seiner sich verleiblichenden Besonderung wäre würdig, in einer eigenthümlichen Wissenschaft, — einer psychischen Physiologie, ausgeführt und abgehandelt zu werden. Etwas von einer Beziehung dieser Art enthält schon die Empfindung der Angemessenheit oder Unangemessenheit einer unmittelbaren Empfindung zu dem für sich bestimmten sinnlichen Innern, — das Angenehme oder Unangenehme; wie auch die bestimmte Vergleichung im Symbolisiren der Empfindungen z. B. von Farben, Tönen, Gerüchen u. s. f. Aber es würde die interessanteste Seite einer psychischen Physiologie seyn, nicht die bloße Sympathie, sondern bestimmter die Verleiblichung zu betrachten, welche sich geistige Bestimmungen, insbesondere als

Affecte, geben. Es wäre der Zuſammenhang zu begreifen, durch welchen der Zorn und Muth in der Bruſt, im Blute, im irritabeln Syſteme, wie Nachdenken, geiſtige Beſchäftigung im Kopfe dem Centrum des ſenſibeln Syſtemes empfunden wird. Es wäre ein gründlicheres Verſtändniß, als bisher, über die bekannteſten Zuſammenhänge zu faſſen, durch welche von der Seele heraus die Thräne, die Stimme überhaupt, näher die Sprache, Lachen, Seufzen, und dann noch viele andere Particulariſationen ſich bilden, die gegen das Pathognomiſche und Phyſiognomiſche zu liegen. Die Eingeweide und Organe werden in der Phyſiologie als Momente nur des animaliſchen Organismus betrachtet, aber ſie bilden zugleich ein Syſtem der Verleiblichung des Geiſtigen, und erhalten hiedurch noch eine ganz andere Deutung.

Zuſatz. Der Inhalt der Empfindung iſt entweder ein aus der Außenwelt ſtammender, oder ein dem Inneren der Seele angehöriger; die Empfindung alſo entweder eine äußerliche oder eine innerliche. Die letztere Art der Empfindungen haben wir hier nur in ſofern zu betrachten, als dieſelben ſich verleiblichen; nach der Seite ihrer Innerlichkeit fallen ſie in das Gebiet der Pſychologie. Dagegen ſind die äußerlichen Empfindungen ausſchließlich Gegenſtand der Anthropologie.

Das Nächſte, was wir über die Empfindungen der letztgenannten Art zu ſagen haben, — iſt, daß wir dieſelben durch die verſchiedenen Sinne erhalten. Das Empfindende iſt hierbei von außen beſtimmt, — das heißt, — ſeine Leiblichkeit wird von etwas Aeußerlichem beſtimmt. Die verſchiedenen Weiſen dieſes Beſtimmtſeyns machen die verſchiedenen äußeren Empfindungen aus. Jede ſolche verſchiedene Weiſe iſt eine allgemeine Möglichkeit des Beſtimmtwerdens, ein Kreis von einzelnen Empfindungen. So enthält, zum Beiſpiel, das Sehen die unbeſtimmte Möglichkeit vielfacher Geſichtsempfindungen. Die allgemeine Natur des beſeelten Individuums zeigt ſich auch darin, daß daſſelbe in

den bestimmten Weisen des Empfindens nicht an etwas Einzelnes gebunden ist, sondern einen Kreis von Einzelnheiten umfaßt. Könnte ich hingegen nur Blaues sehen, so wäre diese Beschränkung eine Qualität von mir. Aber da ich, im Gegensatze gegen die natürlichen Dinge, das in der Bestimmtheit bei sich selber seyende Allgemeine bin, so sehe ich überhaupt Farbiges, oder vielmehr die sämmtlichen Verschiedenheiten des Farbigen.

Die allgemeinen Weisen des Empfindens beziehen sich auf die in der Naturphilosophie als nothwendig zu erweisenden verschiedenen physikalischen und chemischen Bestimmtheiten des Natürlichen, und sind durch die verschiedenen Sinnesorgane vermittelt. Daß überhaupt die Empfindung des Aeußerlichen in solche verschiedene, gegen einander gleichgültige Weisen des Empfindens auseinander fällt, — Das liegt in der Natur ihres Inhalts, da dieser ein sinnlicher, das Sinnliche aber mit dem Sichselbstäußerlichen so synonym ist, daß selbst die innerlichen Empfindungen durch ihr einander Aeußerlichseyn zu etwas Sinnlichem werden.

Warum wir nun aber gerade die bekannten fünf Sinne, — nicht mehr und nicht weniger, und eben diese so unterschiedenen — haben, davon muß in der philosophischen Betrachtung die vernünftige Nothwendigkeit nachgewiesen werden. Dieß geschieht, indem wir die Sinne als Darstellungen der Begriffsmomente fassen. Dieser Momente sind, wie wir wissen, nur drei. Aber die Fünfzahl der Sinne reducirt sich ganz natürlich auf drei Klassen von Sinnen. Die erste wird von den Sinnen der physischen Idealität, — die zweite von denen der realen Differenz gebildet; in die dritte fällt der Sinn der irdischen Totalität.

Als Darstellungen der Begriffsmomente müssen diese drei Klassen, jede in sich selber, eine Totalität bilden. Nun enthält aber die erste Klasse den Sinn des abstract Allgemeinen, des abstract Ideellen, also des nicht wahrhaft Totalen. Die Totalität kann daher hier nicht als eine concrete, sondern nur als eine außereinanderfallende, als eine in sich selber entzweite, an zwei

abſtracte Momente vertheilte vorhanden ſeyn. Deßwegen umfaßt die erſte Klaſſe zwei Sinne, — das Sehen und das Hören. Für das Sehen iſt das Ideelle als ein einfach ſich auf ſich Beziehendes, — für das Gehör als ein durch die Negation des Materiellen ſich Hervorbringendes. — Die zweite Klaſſe ſtellt, als die Klaſſe der Differenz, die Sphäre des Proceſſes, der Scheidung und Auflöſung der concreten Körperlichkeit dar. Aus der Beſtimmung der Differenz folgt aber ſogleich eine Doppelheit der Sinne dieſer Klaſſe. Die zweite Klaſſe enthält daher den Sinn des Geruchs und des Geſchmacks. Jener iſt der Sinn des abſtracten, — dieſer der Sinn des concreten Proceſſes. Die dritte Klaſſe endlich begreift nur Einen Sinn, — das Gefühl, — weil das Gefühl der Sinn der concreten Totalität iſt.

Betrachten wir jetzt die einzelnen Sinne etwas näher.

Das Geſicht iſt der Sinn desjenigen phyſiſchen Ideellen, welches wir das Licht nennen. Von dieſem können wir ſagen, daß daſſelbe gleichſam der phyſikaliſchgewordene Raum ſey. Denn das Licht iſt, wie der Raum, ein Untrennbares, ein ungetrübt Ideelles, die abſolut beſtimmungsloſe Extenſion, ohne alle Reflexion in ſich, — in ſofern ohne Innerlichkeit. Das Licht manifeſtirt Anderes, — dieß Manifeſtiren macht ſein Weſen aus; — aber in ſich ſelber iſt es abſtracte Identität mit ſich, das innerhalb der Natur ſelber hervortretende Gegentheil des Außereinanderſeyns der Natur, alſo die immaterielle Materie. Darum leiſtet das Licht keinen Widerſtand, hat es keine Schranke in ſich, dehnt es ſich nach allen Seiten in's Ungemeſſene aus, iſt es abſolut leicht, imponderabel. Nur mit dieſem ideellen Elemente, und mit deſſen Trübung durch das Finſtere, — das heißt — mit der Farbe, hat das Geſicht es zu thun. Die Farbe iſt das Geſehene, das Licht das Mittel des Sehens. Das eigentlich Materielle der Körperlichkeit dagegen geht uns beim Sehen noch nichts an. Die Gegenſtände, die wir ſehen, können daher fern von uns ſeyn. Wir verhalten uns dabei zu den Dingen gleichſam

nur theoretisch, noch nicht praktisch; denn wir lassen dieselben beim Sehen ruhig als ein Seyendes bestehen, und beziehen uns nur auf ihre ideelle Seite. Wegen dieser Unabhängigkeit des Gesichts von der eigentlichen Körperlichkeit kann man dasselbe den edelsten Sinn nennen. Andererseits ist das Gesicht ein sehr unvollkommener Sinn, weil durch denselben der Körper nicht als räumliche Totalität, nicht als Körper, sondern immer nur als Fläche, nur nach den beiden Dimensionen der Breite und Höhe unmittelbar an uns kommt, und wir erst dadurch, daß wir uns gegen den Körper verschiedene Standpunkte geben, denselben nach einander in allen seinen Dimensionen, in seiner totalen Gestalt zu sehen bekommen. Ursprünglich erscheinen, — wie wir an den Kindern beobachten können, — dem Gesichte, eben weil es die Tiefe nicht unmittelbar sieht, die entferntesten Gegenstände mit den nächsten auf Einer und derselben Fläche. Erst, indem wir bemerken, daß der durch das Gefühl wahrgenommenen Tiefe ein Dunkeles, ein Schatten entspricht, kommen wir dahin, daß wir da, wo uns ein Schatten sichtbar wird, eine Tiefe zu sehen glauben. Damit hängt zusammen, daß wir das Maaß der Entfernung der Körper nicht unmittelbar durch das Gesicht wahrnehmen, sondern nur aus dem Kleiner- oder Größererscheinen der Gegenstände erschließen können.

Dem Gesicht, als dem Sinne der innerlichkeitslosen Idealität, steht das Gehör als der Sinn der reinen Innerlichkeit des Körperlichen gegenüber. Wie sich das Gesicht auf den physikalisch gewordenen Raum, — auf das Licht, — bezieht, so bezieht sich das Gehör auf die physikalisch gewordene Zeit, — auf den Ton. Denn der Ton ist das Zeitlichgesetztwerden der Körperlichkeit, die Bewegung, das Schwingen des Körpers in sich selber, — ein Erzittern, eine mechanische Erschütterung, bei welcher der Körper, ohne seinen relativen Ort, als ganzer Körper, verändern zu müssen, nur seine Theile bewegt, seine innere Räumlichkeit zeitlich setzt, also sein gleichgültiges Außereinandersеyn

aufhebt, und durch dieſe Aufhebung ſeine reine Innerlichkeit hervortreten läßt, aus der oberflächlichen Veränderung, welche er durch die mechaniſche Erſchütterung erlitten hat, ſich jedoch unmittelbar wieder herſtellt. Das Medium aber, durch welches der Ton an unſer Gehör kommt, iſt nicht bloß das Element der Luft, ſondern, in noch höherem Maaße, die zwiſchen uns und dem tönenden Gegenſtande befindliche concrete Körperlichkeit, zum Beiſpiel, die Erde, an welche gehalten, das Ohr mitunter Kanonaden vernommen hat, die durch die bloße Vermittlung der Luft nicht gehört werden konnten.

Die Sinne der zweiten Klaſſe treten in Beziehung zur reellen Körperlichkeit. Sie haben es aber mit dieſer noch nicht in ſofern zu thun, als dieſelbe für ſich iſt, Widerſtand leiſtet, ſondern nur in ſofern dieſe ſich in ihrer Auflöſung befindet, in ihren Proceß eingeht. Dieſer Proceß iſt etwas Nothwendiges. Allerdings werden die Körper zum Theil durch äußerliche, zufällige Urſachen zerſtört; aber außer dieſem zufälligen Untergange gehen die Körper durch ihre eigene Natur unter, verzehren ſie ſich ſelber, — jedoch ſo, daß ihr Verderben den Schein hat, von außen an ſie heranzukommen. So iſt es die Luft, durch deren Einwirkung der Proceß des ſtillen, unmerkbaren Sichverflüchtigens aller Körper, das Verduften der vegetabiliſchen und der animaliſchen Gebilde entſteht. Obgleich nun ſowohl der Geruch wie der Geſchmack zu der ſich auflöſenden Körperlichkeit in Beziehung ſtehen, ſo unterſcheiden ſich dieſe beiden Sinne von einander doch dadurch, daß der Geruch den Körper in dem abſtracten, einfachen, unbeſtimmten Proceſſe der Verflüchtigung oder Verduftung empfängt, — der Geſchmack hingegen auf den realen concreten Proceß des Körpers und auf die in dieſem Proceß hervortretenden chemiſchen Beſtimmtheiten des Süßen, des Bitteren, des Kalichten, des Saueren und des Salzigen ſich bezieht. Beim Geſchmack wird ein unmittelbares Berühren des Gegenſtandes nöthig, während ſelbſt noch der Geruchsſinn einer ſolchen Berührung nicht

bedarf, dieselbe aber beim Hören noch weniger nöthig ist, und beim Sehen gar nicht stattfindet.

Die dritte Klasse enthält, wie schon bemerkt, nur den Einen Sinn des Gefühls. In sofern dieses vornehmlich in den Fingern seinen Sitz hat, nennt man dasselbe auch den Tastsinn. Das Gefühl ist der concreteste aller Sinne. Denn seine unterschiedene Wesenheit besteht in der Beziehung, — weder auf das abstract allgemeine oder ideelle Physikalische, noch auf die sich scheidenden Bestimmtheiten des Körperlichen, — sondern auf die gediegene Realität des Letzteren. Erst für das Gefühl ist daher eigentlich ein für sich bestehendes Anderes, ein für sich seyendes Individuelles, gegenüber dem Empfindenden als einem gleichfalls für sich seyenden Individuellen. In das Gefühl fällt deßhalb die Affection der Schwere, — das heißt, — der gesuchten Einheit der für sich beharrenden, nicht in den Proceß der Auflösung eingehenden, sondern Widerstand leistenden Körper. Ueberhaupt ist für das Gefühl das materielle Fürsichseyn. Zu den verschiedenen Weisen dieses Fürsichseyns gehört aber nicht nur das Gewicht, sondern auch die Art der Cohäsion, — das Harte, das Weiche, das Steife, das Spröde, das Rauhe, das Glatte. Zugleich mit der beharrenden, festen Körperlichkeit ist jedoch für das Gefühl auch die Negativität des Materiellen als eines für sich Bestehenden, — nämlich die Wärme. Durch diese wird die specifische Schwere und die Cohäsion der Körper verändert. Diese Veränderung betrifft somit Dasjenige, wodurch der Körper wesentlich Körper ist. In sofern kann man daher sagen, daß auch in der Affection der Wärme die gediegene Körperlichkeit für das Gefühl sey. Endlich fällt noch die Gestalt nach ihren drei Dimensionen dem Gefühl anheim; denn ihm gehört überhaupt die mechanische Bestimmtheit vollständig an.

Außer den angegebenen qualitativen Unterschieden haben die Sinne auch eine quantitative Bestimmung des Empfindens, eine Stärke oder Schwäche desselben. Die Quantität erscheint hier

nothwendig als intensive Größe, weil die Empfindung ein Einfaches ist. So ist, zum Beispiel, die Empfindung des von einer bestimmten Masse auf den Gefühlssinn ausgeübten Druckes etwas Intensives, obgleich dieß Intensive auch extensiv, — nach Maaßen, Pfunden u. s. w. — existirt. Die quantitative Seite der Empfindung bietet aber der philosophischen Betrachtung, selbst in sofern kein Interesse dar, als jene quantitative Bestimmung auch qualitativ wird, und dadurch ein Maaß bildet, über welches hinaus die Empfindung zu stark und daher schmerzlich, — und unter welchem sie unmerkbar wird.

Wichtig für die philosophische Anthropologie wird dagegen die Beziehung der äußeren Empfindungen auf das Innere des empfindenden Subjects. Dieß Innere ist nicht ein durchaus Unbestimmtes, Ununterschiedenes. Schon darin, daß die Größe der Empfindung eine intensive ist und ein gewisses Maaß haben muß, liegt eine Beziehung der Affection auf ein An- und-für-sich-Bestimmtseyn des Subjects, — eine gewisse Bestimmtheit der Empfindsamkeit desselben, — eine Reaction der Subjectivität gegen die Aeußerlichkeit, — somit der Keim oder Beginn der inneren Empfindung. Durch diese innerliche Bestimmtheit des Subjects unterscheidet sich bereits das äußere Empfinden des Menschen mehr oder weniger von dem der Thiere. Diese können zum Theil in gewissen Verhältnissen Empfindungen von etwas Aeußerlichem haben, das für die menschliche Empfindung noch nicht vorhanden ist. So sollen, zum Beispiel, die Kameele schon meilenweit Quellen und Ströme riechen.

Mehr aber, als durch jenes eigenthümliche Maaß der Empfindsamkeit wird die äußere Empfindung durch ihre Beziehung auf das geistige Innere zu etwas eigenthümlich Anthropologischem. Diese Beziehung hat nun mannigfaltige Seiten, die jedoch noch nicht alle hier schon in unsere Betrachtung gehören. Ausgeschlossen von dieser bleibt hier namentlich die Bestimmung der Empfindung als einer angenehmen oder unangenehmen, — dieß mehr

oder weniger mit Reflexion durchflochtene Vergleichen der äußeren Empfindung mit unſerer an und für ſich beſtimmten Natur, deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung durch eine Affection dieſe im erſten Fall zu einer angenehmen, im zweiten zur unangenehmen macht. — Ebenſo wenig kann hier ſchon die Erweckung der Triebe durch die Affectionen in den Kreis unſerer Unterſuchung gezogen werden. Dieſe Erweckung gehört in das, uns hier noch fern liegende Gebiet des praktiſchen Geiſtes. Was wir an dieſer Stelle zu betrachten haben, — Das iſt einzig und allein das bewußtloſe Bezogenwerden der äußeren Empfindung auf das geiſtige Innere. Durch dieſe Beziehung entſteht in uns Dasjenige, was wir Stimmung nennen; — eine Erſcheinung des Geiſtes, von welcher ſich zwar, (ſo wie von der Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen, und von der Erweckung der Triebe durch die Affectionen), bei den Thieren ein Analogon findet, — die jedoch, (wie die eben genannten anderen geiſtigen Erſcheinungen), zugleich einen eigenthümlich menſchlichen Charakter hat, — und die ferner, in dem von uns angegebenen engeren Sinne, zu etwas Anthropologiſchem dadurch wird, daß ſie etwas vom Subject noch nicht mit vollem Bewußtſeyn Gewußtes iſt. Schon bei Betrachtung der noch nicht zur Individualität fortgeſchrittenen natürlichen Seele haben wir von Stimmungen derſelben zu reden gehabt, die einem Aeußerlichen entſprechen. Dieß Aeußerliche waren aber dort noch ganz allgemeine Umſtände, von welchen man eben wegen ihrer unbeſtimmten Allgemeinheit eigentlich noch nicht ſagen kann, daß ſie empfunden werden. Auf dem Standpunkt hingegen, bis zu welchem wir bis jetzt die Entwicklung der Seele fortgeführt haben, iſt die äußerliche Empfindung ſelber das die Stimmung Erregende. Dieſe Wirkung wird aber von der äußerlichen Empfindung in ſofern hervorgebracht, als ſich mit dieſer unmittelbar, — das heißt, — ohne daß dabei die bewußte Intelligenz mitzuwirken brauchte, eine innere Bedeutung verknüpft. Durch dieſe Bedeutung wird die äußerliche Empfindung zu etwas

Symboliſchem. Dabei iſt jedoch zu bemerken, daß hier noch nicht ein Symbol in der eigentlichen Bedeutung dieſes Wortes vorhanden iſt; denn, ſtreng genommen, gehört zum Symbol ein von uns unterſchiedener äußerlicher Gegenſtand, in welchem wir uns einer innerlichen Beſtimmtheit bewußt werden, oder den wir überhaupt auf eine ſolche Beſtimmtheit beziehen. Bei der durch eine äußerliche Empfindung erregten Stimmung verhalten wir uns aber noch nicht zu einem von uns unterſchiedenen äußerlichen Gegenſtande, ſind wir noch nicht Bewußtſeyn. Folglich erſcheint, wie geſagt, hier das Symboliſche noch nicht in ſeiner eigentlichen Geſtalt.

Die durch die ſymboliſche Natur der Affectionen erregten geiſtigen Sympathieen ſind nun etwas ſehr wohl Bekanntes. Wir erhalten dergleichen von Farben, Tönen, Gerüchen, Geſchmäcken, und auch von Demjenigen, was für den Gefühlsſinn iſt. — Was die Farben betrifft, ſo gibt es ernſte, fröhliche, feurige, kalte, traurige und ſanfte Farben. Man wählt daher beſtimmte Farben als Zeichen der in uns vorhandenen Stimmung: So nimmt man für den Ausdruck der Trauer, der inneren Verdüſterung, der Umnachtung des Geiſtes die Farbe der Nacht, des vom Licht nicht erhellten Finſteren, das farbloſe Schwarz. Auch die Feierlichkeit und Würde wird durch Schwarz bezeichnet, weil in demſelben das Spiel der Zufälligkeit, Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit keine Stelle findet. Das reine, lichtvolle, heitere Weiß entſpricht dagegen der Einfachheit und Heiterkeit der Unſchuld. Die eigentlichen Farben haben, ſo zu ſagen, eine concretere Bedeutung als Schwarz und Weiß. So hat das Purpurroth von jeher für die königliche Farbe gegolten; denn daſſelbe iſt die machtvollſte, für das Auge angreifendſte Farbe, — die Durchdringung des Hellen und des Dunkelen in der ganzen Stärke ihrer Einheit und ihres Gegenſatzes. Das Blau hingegen, als die dem paſſiven Dunkelen ſich zuneigende einfache Einheit des Hellen und Dunkelen iſt das Symbol der Sanftmuth, der Weiblichkeit, der Liebe und der Treue; weßhalb denn auch die Mahler

die Himmelskönigin faſt immer in blauem Gewande gemahlt haben. Das Gelb iſt nicht bloß das Symbol einer gewöhnlichen Heiterkeit, ſondern auch des gelbſüchtigen Neides. Allerdings kann bei der Wahl der Farbe für die Bekleidung viel Conventionelles herrſchen; zugleich offenbart ſich jedoch, wie wir bemerklich gemacht haben, in jener Wahl ein vernünftiger Sinn. Auch der Glanz und die Mattigkeit der Farbe haben etwas Symboliſches; jener entſpricht der in glänzenden Lagen gewöhnlich heiteren Stimmung des Menſchen, — das Matte der Farbe hingegen der prunkverſchmähenden Einfachheit und Ruhe des Charakters. Am Weißen ſelbſt findet ſich ein Unterſchied des Glanzes und der Mattigkeit, je nachdem es, zum Beiſpiel, an Leinewand, an Baumwolle oder an Seide erſcheint; und für das Symboliſche dieſes Unterſchiedes trifft man bei vielen Völkern ein beſtimmtes Gefühl.

Außer den Farben ſind es beſonders die Töne, welche eine entſprechende Stimmung in uns hervorbringen. Vornehmlich gilt Dieß von der menſchlichen Stimme; denn dieſe iſt die Hauptweiſe, wie der Menſch ſein Inneres kund thut; was er iſt, Das legt er in ſeine Stimme. In dem Wohlklange derſelben glauben wir daher die Schönheit der Seele des Sprechenden, — in der Rauhigkeit ſeiner Stimme ein rohes Gefühl mit Sicherheit zu erkennen. So wird durch den Ton in dem erſteren Falle unſere Sympathie, in dem letzteren unſere Antipathie erweckt. Beſonders aufmerkſam auf das Symboliſche der menſchlichen Stimme ſind die Blinden. Es wird ſogar verſichert, daß dieſelben die körperliche Schönheit des Menſchen an dem Wohlklange ſeiner Stimme erkennen wollen, — daß ſie ſelbſt die Pockennarbigkeit an einem leiſen Sprechen durch die Naſe zu hören vermeinen.

So viel über die Beziehung der äußerlichen Empfindungen auf das geiſtige Innere. Schon bei Betrachtung dieſer Beziehung haben wir geſehen, daß das Innere des Empfindenden kein durchaus Leeres, kein vollkommen Unbeſtimmtes, ſondern vielmehr ein an und für ſich Beſtimmtes iſt. Dieß gilt ſchon von der

thierischen Seele, in unvergleichlich höherem Maaße jedoch vom menschlichen Inneren. In diesem findet sich daher ein Inhalt, der für sich nicht ein äußerlicher, sondern ein innerlicher ist. Zum Empfundenwerden dieses Inhalts ist aber einerseits eine äußerliche Veranlassung, andererseits eine Verleiblichung des innerlichen Inhalts, also eine Verwandlung oder Beziehung desselben nothwendig, die das Gegentheil von derjenigen Beziehung ausmacht, in welche der von den äußerlichen Sinnen gegebene Inhalt durch seine symbolische Natur gebracht wird. Wie die äußeren Empfindungen sich symbolisiren, — das heißt, — auf das geistige Innere bezogen werden, so entäußeren, verleiblichen sich die inneren Empfindungen nothwendigerweise, weil sie der natürlichen Seele angehören, folglich seyende sind, — somit ein unmittelbares Daseyn gewinnen müssen, in welchem die Seele für sich wird. Wenn wir von der inneren Bestimmung des empfindenden Subjects, — ohne Beziehung auf deren Verleiblichung, — sprechen, so betrachten wir dieß Subject auf die Weise, wie dasselbe nur für uns, aber noch nicht für sich selber in seiner Bestimmung bei sich ist, sich in ihr empfindet. Erst durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen kommt das Subject dahin, dieselben zu empfinden; denn zu ihrem Empfundenwerden ist nothwendig, daß sie sowohl von dem Subject unterschieden, als mit demselben identisch gesetzt werden; Beides geschieht aber erst durch die Entäußerung, durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen des Empfindenden. Das Verleiblichen jener mannigfaltigen inneren Bestimmungen setzt einen Kreis von Leiblichkeit, in welchem dasselbe erfolgt, voraus. Dieser Kreis, diese beschränkte Sphäre ist mein Körper. Derselbe bestimmt sich so als Empfindungssphäre, sowohl für die inneren, wie für die äußeren Bestimmungen der Seele. Die Lebendigkeit dieses meines Körpers besteht darin, daß seine Materialität nicht für sich zu seyn vermag, mir keinen Widerstand leisten kann, sondern mir unterworfen, von meiner Seele überall durchdrungen und für dieselbe ein Ideelles ist. Durch

diese Natur meines Körpers wird die Verleiblichung meiner Empfindungen möglich und nothwendig, — werden die Bewegungen meiner Seele unmittelbar zu Bewegungen meiner Körperlichkeit.

Die inneren Empfindungen sind nun von doppelter Art:

Erstens solche, die meine, in irgend einem besonderen Verhältnisse oder Zustande befindliche unmittelbare Einzelnheit betreffen; — dahin gehören, zum Beispiel, Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue;

Zweitens solche, die sich auf ein an und für sich Allgemeines, — auf Recht, Sittlichkeit, Religion, auf das Schöne und Wahre, — beziehen.

Beide Arten der inneren Empfindungen haben, wie schon früher bemerkt, das Gemeinsame, daß sie Bestimmungen sind, welche mein unmittelbar einzelner, — mein natürlicher Geist in sich findet. Einerseits können beide Arten sich einander nähern, indem entweder der empfundene rechtliche, sittliche und religiöse Inhalt immer mehr die Form der Vereinzelung erhält, oder umgekehrt die zunächst das einzelne Subject betreffenden Empfindungen einen stärkeren Zusatz von allgemeinem Inhalt bekommen. Andererseits tritt der Unterschied beider Arten der inneren Empfindungen immer stärker hervor, je mehr sich die rechtlichen, sittlichen und religiösen Gefühle von der Beimischung der zufälligen Besonderheit des Subjects befreien, und sich dadurch zu reinen Formen des an und für sich Allgemeinen erheben. In eben dem Maaße aber, wie in den inneren Empfindungen das Einzelne dem Allgemeinen weicht, vergeistigen sich dieselben, verliert sómit ihre Aeußerung an Leiblichkeit der Erscheinung.

Daß der nähere Inhalt der innerlichen Empfindung hier in der Anthropologie noch nicht Gegenstand unserer Auseinandersetzung seyn kann, — Das haben wir bereits oben ausgesprochen. Wie wir den Inhalt der äußeren Empfindungen aus der uns hier im Rücken liegenden Naturphilosophie als einen daselbst in seiner vernünftigen Nothwendigkeit erwiesenen aufge-

nommen haben; ſo müſſen wir den Inhalt der inneren Empfindungen als einen erſt im dritten Theile der Lehre vom ſubjectiven Geiſte ſeine eigentliche Stelle findenden hier, ſo weit es nöthig iſt, anticipiren. Unſer Gegenſtand iſt für jetzt nur die Verleiblichung der inneren Empfindungen, und zwar beſtimmter, — die unwillkürlich erfolgende, — nicht die von meinem Willen abhängende Verleiblichung meiner Empfindungen vermittelſt der Geberde. Die letztere Art der Verleiblichung gehört noch nicht hierher, weil dieſelbe vorausſetzt, daß der Geiſt ſchon über ſeine Leiblichkeit Herr geworden ſei, — dieſelbe mit Bewußtſeyn zu einem Ausdrucke ſeiner innerlichen Empfindungen gemacht habe; — Etwas, das hier noch nicht ſtattgefunden hat. An dieſer Stelle haben wir, wie geſagt, nur den unmittelbaren Uebergang der innerlichen Empfindung in die leibliche Weiſe des Daſeyns zu betrachten; welche Verleiblichung zwar auch für Andere ſichtbar werden, ſich zu einem Zeichen der inneren Empfindung geſtalten kann, aber nicht nothwendig, — und jedenfalls ohne den Willen des Empfindenden, — zu einem ſolchen Zeichen wird.

Wie nun der Geiſt für die in Bezug auf Andere geſchehende Darſtellung ſeines Inneren vermittelſt der Geberde die Glieder ſeines nach außen gerichteten, ſeines — wie Bichat ſich ausdrückt — animaliſchen Lebens, — das Geſicht, die Hände und die Füße, — gebraucht; ſo müſſen dagegen die Glieder des nach innen gekehrten Lebens, die ſogenannten edlen Eingeweide, vorzugsweiſe als die Organe bezeichnet werden, in welchen für das empfindende Subject ſelber, aber nicht nothwendig für Andere, die inneren Empfindungen deſſelben auf unmittelbare, unwillkürliche Weiſe ſich verleiblichen.

Die Haupterſcheinungen dieſer Verleiblichung ſind einem Jeden ſchon durch die Sprache bekannt, die darüber Manches enthält, das für tauſendjährigen Irrthum nicht wohl erklärt werden kann. Im Allgemeinen mag bemerkt werden, daß die inneren Empfindungen ſowohl der Seele als dem ganzen Leibe, theils

zuträglich, theils schädlich und sogar verderblich seyn können. Heiterkeit des Gemüths erhält, Kummer untergräbt die Gesundheit. Die durch Kummer und Schmerz in der Seele entstehende, sich auf leibliche Weise zur Existenz bringende Hemmung kann, — wenn dieselbe plötzlich erfolgt und ein gewisses Uebermaaß erreicht, — den Tod, oder den Verlust des Verstandes herbeiführen. Ebenso gefährlich ist zu große plötzliche Freude; durch dieselbe entsteht, wie durch übermächtigen Schmerz, für die Vorstellung ein so schneidender Widerspruch zwischen den bisherigen und den jetzigen Verhältnissen des empfindenden Subjects, — eine solche Entzweiung des Inneren, daß deren Verleiblichung die Zersprengung des Organismus, den Tod, — oder die Verrücktheit zur Folge zu haben vermag. Der charaktervolle Mensch ist jedoch solchen Einwirkungen viel weniger ausgesetzt, als Andere, da sein Geist sich von seiner Leiblichkeit weit freier gemacht, und in sich eine viel festere Haltung gewonnen hat, als ein an Vorstellungen und Gedanken armer, natürlicher Mensch, der nicht die Kraft besitzt, die Negativität eines plötzlich hereinbrechenden gewaltigen Schmerzes zu ertragen.

Selbst aber, wenn diese Verleiblichung in keinem vernichtenden Grade excitirend oder deprimirend wirkt, wird sie doch mehr oder weniger unmittelbar den ganzen Organismus ergreifen, da in demselben alle Organe und alle Systeme in lebendiger Einheit mit einander sich befinden. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß die inneren Empfindungen, nach der Verschiedenheit ihres Inhalts, zugleich ein besonderes Organ haben, in welchem sie sich zunächst und vorzugsweise verleiblichen. Dieser Zusammenhang der bestimmten Empfindung mit ihrer besonderen leiblichen Erscheinungsweise kann durch einzelne, wider die Regel laufende Fälle nicht widerlegt werden. Solche, der Ohnmacht der Natur zur Last fallende Ausnahmen berechtigen nicht, jenen Zusammenhang für einen rein zufälligen zu erklären, und etwa zu meinen, der Zorn könne ganz ebenso gut, wie im Herzen, auch im Un-

terleibe oder im Kopfe gefühlt werden. Schon die Sprache hat so viel Verstand, daß sie Herz für Muth, Kopf für Intelligenz, und nicht etwa Herz für Intelligenz gebraucht. Der Wissenschaft aber liegt es ob, die nothwendige Beziehung zu zeigen, welche zwischen einer bestimmten innerlichen Empfindung und der physiologischen Bedeutung des Organes herrscht, in welchem dieselbe sich verleiblicht. Wir wollen die allgemeinsten, diesen Punkt betreffenden Erscheinungen hier kurz berühren. — Es gehört zu den ausgemachtesten Erfahrungen, daß der Kummer, — dieß ohnmächtige Sich-in-sich-Vergraben der Seele, — vornehmlich als Unterleibskrankheit, also im Reproductionssysteme, folglich in demjenigen Systeme sich verleiblicht, welches die negative Rückkehr des animalischen Subjectes zu sich selber darstellt. — Der Muth und der Zorn dagegen, — dieß negative Nach-außen-Gerichtetseyn gegen eine fremde Kraft, gegen eine uns empörende Verletzung, — hat seinen unmittelbaren Sitz in der Brust, im Herzen, dem Mittelpunkte der Irritabilität, des negativen Hinaustreibens. Im Zorne schlägt das Herz, wird das Blut heißer, steigt dieß in's Gesicht, und spannen sich die Muskeln. Dabei, — besonders beim Aerger, wo der Zorn mehr innerlich bleibt, als kräftig sich austobt, — kann allerdings die schon dem Reproductionssysteme angehörende Galle überlaufen, und zwar in dem Grade, daß Gelbsucht entsteht. Es muß aber darüber bemerkt werden, daß die Galle gleichsam das Feurige ist, durch dessen Ergießung das Reproductionssystem, so zu sagen, seinen Zorn, seine Irritabilität an den Speisen auslässt, dieselben, unter Mitwirkung des von der Pankreas ausgeschütteten animalischen Wassers, auflöst und verzehrt. — Die mit dem Zorn nahverwandte Scham verleiblicht sich gleichfalls im Blutsystem. Sie ist ein beginnender, ein bescheidener Zorn des Menschen über sich selber; denn sie enthält eine Reaction gegen den Widerspruch meiner Erscheinung mit Dem, was ich seyn soll und seyn will, — also eine Vertheidigung meines Inneren gegen meine unan-

gemessene Erscheinung. Dieß geistige Nach-außen-Gerichtetseyn verleiblicht sich dadurch, daß das Blut in das Gesicht getrieben wird, daß somit der Mensch erröthet und auf diese Weise seine Erscheinung ändert. Im Gegensatz gegen die Scham äußert sich der Schrecken, — dieß Insichzusammenfahren der Seele vor einem ihr unüberwindlich scheinenden Negativen, — durch ein Zurückweichen des Blutes aus den Wangen, durch Erblassen, sowie durch Erzittern. Wenn dagegen die Natur die Verkehrtheit begeht, einige Menschen zu schaffen, die vor Scham erbleichen, und vor Furcht erröthen; so darf die Wissenschaft sich durch solche Inconsequenzen der Natur nicht verhindern lassen, das Gegentheil dieer Unregelmäßigkeiten als Gesetz anzuerkennen. — Auch das Denken endlich, in sofern es ein Zeitliches ist und der unmittelbaren Individualität angehört, — hat eine leibliche Erscheinung, wird empfunden, und zwar besonders im Kopfe, im Gehirn, überhaupt im System der Sensibilität, des einfachen allgemeinen Insichseyns des empfindenden Subjects.

In allen so eben betrachteten Verleiblichungen des Geistigen findet nur dasjenige Aeußerlichwerden der Seelenbewegungen statt, welches zum Empfinden dieser letzteren nothwendig ist, oder zum Zeigen des Inneren dienen kann. Jenes Aeußerlichwerden vollendet sich aber erst dadurch, daß dasselbe zur Entäußerung, zur Wegschaffung der innerlichen Empfindungen wird.

Eine solche entäußernde Verleiblichung des Inneren zeigt sich im Lachen, noch mehr aber im Weinen, im Aechzen und Schluchzen, überhaupt in der Stimme, schon noch ehe diese articulirt ist, noch ehe sie zur Sprache wird.

Den Zusammenhang dieser physiologischen Erscheinungen mit den, ihnen entsprechenden Bewegungen der Seele zu begreifen, macht nicht geringe Schwierigkeit.

Was die geistige Seite jener Erscheinungen betrifft, so wissen wir in Bezug auf das Lachen, daß dasselbe durch einen sich unmittelbar hervorthuenden Widerspruch, — durch etwas sich sofort

thierischen Seele, in unvergleichlich höherem Maaße jedoch vom menschlichen Inneren. In diesem findet sich daher ein Inhalt, der für sich nicht ein äußerlicher, sondern ein innerlicher ist. Zum Empfundenwerden dieses Inhalts ist aber einerseits eine äußerliche Veranlassung, andererseits eine Verleiblichung des innerlichen Inhalts, also eine Verwandlung oder Beziehung desselben nothwendig, die das Gegentheil von derjenigen Beziehung ausmacht, in welche der von den äußerlichen Sinnen gegebene Inhalt durch seine symbolische Natur gebracht wird. Wie die äußeren Empfindungen sich symbolisiren, — das heißt, — auf das geistige Innere bezogen werden, so entäußeren, verleiblichen sich die inneren Empfindungen nothwendigerweise, weil sie der natürlichen Seele angehören, folglich seyende sind, — somit ein unmittelbares Daseyn gewinnen müssen, in welchem die Seele für sich wird. Wenn wir von der inneren Bestimmung des empfindenden Subjects, — ohne Beziehung auf deren Verleiblichung, — sprechen, so betrachten wir dieß Subject auf die Weise, wie dasselbe nur für uns, aber noch nicht für sich selber in seiner Bestimmung bei sich ist, sich in ihr empfindet. Erst durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen kommt das Subject dahin, dieselben zu empfinden; denn zu ihrem Empfundenwerden ist nothwendig, daß sie sowohl von dem Subject unterschieden, als mit demselben identisch gesetzt werden; Beides geschieht aber erst durch die Entäußerung, durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen des Empfindenden. Das Verleiblichen jener mannigfaltigen inneren Bestimmungen setzt einen Kreis von Leiblichkeit, in welchem dasselbe erfolgt, voraus. Dieser Kreis, diese beschränkte Sphäre ist mein Körper. Derselbe bestimmt sich so als Empfindungssphäre, sowohl für die inneren, wie für die äußeren Bestimmungen der Seele. Die Lebendigkeit dieses meines Körpers besteht darin, daß seine Materialität nicht für sich zu seyn vermag, mir keinen Widerstand leisten kann, sondern mir unterworfen, von meiner Seele überall durchdrungen und für dieselbe ein Ideelles ist. Durch

diese Natur meines Körpers wird die Verleiblichung meiner Empfindungen möglich und nothwendig, — werden die Bewegungen meiner Seele unmittelbar zu Bewegungen meiner Körperlichkeit.

Die inneren Empfindungen sind nun von doppelter Art:

Erstens solche, die meine, in irgend einem besonderen Verhältnisse oder Zustande befindliche unmittelbare Einzelnheit betreffen; — dahin gehören, zum Beispiel, Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue;

Zweitens solche, die sich auf ein an und für sich Allgemeines, — auf Recht, Sittlichkeit, Religion, auf das Schöne und Wahre, — beziehen.

Beide Arten der inneren Empfindungen haben, wie schon früher bemerkt, das Gemeinsame, daß sie Bestimmungen sind, welche mein unmittelbar einzelner, — mein natürlicher Geist in sich findet. Einerseits können beide Arten sich einander nähern, indem entweder der empfundene rechtliche, sittliche und religiöse Inhalt immer mehr die Form der Vereinzelung erhält, oder umgekehrt die zunächst das einzelne Subject betreffenden Empfindungen einen stärkeren Zusatz von allgemeinem Inhalt bekommen. Andererseits tritt der Unterschied beider Arten der inneren Empfindungen immer stärker hervor, je mehr sich die rechtlichen, sittlichen und religiösen Gefühle von der Beimischung der zufälligen Besonderheit des Subjects befreien, und sich dadurch zu reinen Formen des an und für sich Allgemeinen erheben. In eben dem Maaße aber, wie in den inneren Empfindungen das Einzelne dem Allgemeinen weicht, vergeistigen sich dieselben, verliert sómit ihre Aeußerung an Leiblichkeit der Erscheinung.

Daß der nähere Inhalt der innerlichen Empfindung hier in der Anthropologie noch nicht Gegenstand unserer Auseinandersetzung seyn kann, — Das haben wir bereits oben ausgesprochen. Wie wir den Inhalt der äußeren Empfindungen aus der uns hier im Rücken liegenden Naturphilosophie als einen daselbst in seiner vernünftigen Nothwendigkeit erwiesenen aufge-

einfachſte Weiſe offenbart, da der Ausdruck des Auges das flüchtige, gleichſam hingehauchte Gemälde der Seele darſtellt; — weßhalb eben die Menſchen, um ſich gegenſeitig zu erkennen, einander zuerſt in die Augen ſehen. Indem nun der Menſch durch das im Schmerz empfundene Negative in ſeiner Thätigkeit gehemmt, zu einem Leidenden herabgeſetzt, die Idealität, das Licht ſeiner Seele getrübt, die feſte Einheit derſelben mit ſich mehr oder weniger aufgelöſt wird; ſo verleiblicht ſich dieſer Seelenzuſtand durch eine Trübung der Augen, und noch mehr durch ein Feuchtwerden derſelben, welches auf die Function des Sehens, auf dieſe ideelle Thätigkeit des Auges ſo hemmend einwirken kann, daß dieſes das Hinausſehen nicht mehr auszuhalten vermag.

Eine noch vollkommnere Verleiblichung und zugleich Wegſchaffung der innerlichen Empfindungen, als durch das Lachen und durch das Weinen erfolgt, wird durch die Stimme hervorgebracht. Denn in dieſer wird nicht, — wie beim Lachen, — ein vorhandenes Aeußerliches bloß formirt, oder wie beim Weinen, — ein real Materielles hervorgetrieben, ſondern eine ideelle, eine — ſo zu ſagen — unkörperliche Leiblichkeit, alſo ein ſolches Materielles erzeugt, in welchem die Innerlichkeit des Subjects durchaus den Charakter der Innerlichkeit behält, — die für-ſich-ſeyende Idealität der Seele eine ihr völlig entſprechende äußerliche Realität bekommt, — eine Realität, die unmittelbar in ihrem Entſtehen aufgehoben wird, da das Sichverbreiten des Tones ebenſo ſehr ſein Verſchwinden iſt. Durch die Stimme erhält daher die Empfindung eine Verleiblichung, in welcher ſie nicht weniger ſchnell dahinſtirbt, als ſich äußert. Dieß iſt der Grund der in der Stimme vorhandenen höheren Kraft der Entäußerung des innerlich Empfundenen. Die mit dieſer Kraft wohlbekannten Römer haben daher bei Leichenbegängniſſen abſichtlich von Weibern Klagegeſchrei erheben laſſen, um den in ihnen entſtandenen Schmerz zu etwas ihnen Fremdem zu machen.

Die abſtracte Leiblichkeit der Stimme kann nun zwar zu

einem Zeichen für Andere werden, welche dieſelbe als ein ſolches erkennen; ſie iſt aber hier, auf dem Standpunkte der natürlichen Seele, noch nicht ein vom freien Willen hervorgebrachtes Zeichen, — noch nicht die durch die Energie der Intelligenz und des Willens articulirte Sprache, ſondern nur ein von der Empfindung unmittelbar hervorgebrachtes Tönen, das, obgleich daſſelbe der Articulation entbehrt, ſich doch ſchon vielfacher Modificationen fähig zeigt. Die Thiere bringen es in der Aeußerung ihrer Empfindungen nicht weiter, als bis zur unarticulirten Stimme, bis zum Schrei des Schmerzes oder der Freude; und manche Thiere gelangen auch nur in der höchſten Noth zu dieſer ideellen Aeußerung ihrer Innerlichkeit. Der Menſch aber bleibt nicht bei dieſer thieriſchen Weiſe des Sichäußerns ſtehen; er ſchafft die articulirte Sprache, durch welche die innerlichen Empfindungen zu Worte kommen, in ihrer ganzen Beſtimmtheit ſich äußern, dem Subjecte gegenſtändlich, und zugleich ihm äußerlich und fremd werden. Die articulirte Sprache iſt daher die höchſte Weiſe, wie der Menſch ſich ſeiner innerlichen Empfindungen entäußert. Deßhalb werden bei Todesfällen mit gutem Grunde Leichenlieder geſungen, Condolationen gemacht, die, — ſo läſtig dieſelben auch mitunter ſcheinen oder ſeyn mögen, — doch das Vortheilhafte haben, daß ſie durch das wiederholentliche Beſprechen des ſtattgehabten Verluſtes den darüber gehegten Schmerz aus der Gedrungenheit des Gemüthes in die Vorſtellung herausheben, und ſomit zu einem Gegenſtändlichen, zu etwas dem ſchmerzerfüllten Subject Gegenübertretenden machen. Beſonders aber hat das Dichten die Kraft, von bedrängenden Gefühlen zu befreien; wie denn namentlich Göthe ſeine geiſtige Freiheit mehrmals dadurch wieder hergeſtellt hat, daß er ſeinen Schmerz in ein Gedicht ergoß.

Von der durch die articulirte Sprache erfolgenden Aeußerung und Entäußerung der innerlichen Empfindungen haben wir jedoch hier, in der Anthropologie, nur anticipirend ſprechen können.

Was an dieſem Ort noch zu erwähnen bleibt, — Das iſt

die phyſiologiſche Seite der Stimme. Rückſichtlich dieſes Punktes wiſſen wir, daß die Stimme, — dieſe einfache Erzitterung des animaliſch Lebendigen, — im Zwerchfell ihren Anfang nimmt, dann aber auch mit den Organen des Athmens in nahem Zuſammenhange ſteht, und ihre letzte Bildung durch den Mund erhält, der die doppelte Function hat, einmal die unmittelbare Verwandlung der Speiſe in Gebilde des lebendigen animaliſchen Organismus zu beginnen, und andererſeits, im Gegenſatze gegen dieſe Verinnerlichung des Aeußerlichen, die in der Stimme geſchehende Objectivirung der Subjectivität zu vollenden.

§. 402.

Die Empfindungen ſind, um ihrer Unmittelbarkeit und des Gefundenſeyns willen, einzelne und vorübergehende Beſtimmungen, Veränderungen in der Subſtantialität der Seele, geſetzt in ihrem mit derſelben identiſchen Fürſichſeyn. Aber dieſes Fürſichſeyn iſt nicht bloß ein formelles Moment des Empfindens; die Seele iſt an ſich reflectirte Totalität deſſelben, — Empfinden der totalen Subſtantialität, die ſie an ſich iſt, in ſich, — fühlende Seele.

Für Empfindung und Fühlen gibt der Sprachgebrauch eben nicht einen durchdringenden Unterſchied an die Hand; doch ſagt man etwa nicht wohl Empfindung des Rechts, Selbſtempfindung u. dgl., ſondern Gefühl des Rechts, Selbſtgefühl; mit der Empfindung hängt die Empfindſamkeit zuſammen; man kann daher dafür halten, daß die Empfindung mehr die Seite der Paſſivität, des Findens, d. h. der Unmittelbarkeit der Beſtimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbſtiſchkeit, die darin iſt, geht.

Zuſatz. Durch Dasjenige, was im vorhergehenden Paragraphen geſagt worden iſt, haben wir den erſten Theil der Anthropologie vollendet. Wir hatten es in dieſem Theile zuerſt mit der ganz qualitativ beſtimmten Seele, oder mit der Seele in ihrer unmittelbaren Beſtimmtheit zu thun. Durch den immanen-

ten Fortgang der Entwicklung unseres Gegenstandes sind wir zuletzt zu der, ihre Bestimmtheit ideell setzenden, darin zu sich selber zurückkehrenden und für sich werdenden, — das heißt, — zur empfindenden individuellen Seele gekommen. Hiermit ist der Uebergang zu dem ebenso schwierigen wie interessanten zweiten Theile der Anthropologie gegeben, in welchem die Seele sich ihrer Substantialität entgegenstellt, sich selber gegenübertritt, in ihren bestimmten Empfindungen zugleich zum Gefühl ihrer selbst, oder zu dem noch nicht objectiven, sondern nur subjectiven Bewußtseyn ihrer Totalität gelangt, und somit, — da die Empfindung als solche an das Einzelne gebunden ist, — bloß empfindend zu seyn aufhört. In diesem Theile werden wir die Seele, weil sie hier auf dem Standpunkt ihrer Entzweiung mit sich selber erscheint, im Zustande ihrer Krankheit zu betrachten haben. Es herrscht in dieser Sphäre ein Widerspruch der Freiheit und Unfreiheit der Seele; denn die Seele ist einerseits noch an ihre Substantialität gefesselt, durch ihre Natürlichkeit bedingt, während sie andererseits schon sich von ihrer Substanz, von ihrer Natürlichkeit zu trennen beginnt, und sich somit auf die Mittelstufe zwischen ihrem unmittelbaren Naturleben und dem objectiven, freien Bewußtseyn erhebt. In wiefern die Seele jetzt diese Mittelstufe betritt, wollen wir hier kurz erläutern.

Die bloße Empfindung hat es, wie eben bemerkt, nur mit Einzelnem und Zufälligem, mit unmittelbar Gegebenem und Gegenwärtigem zu thun; und dieser Inhalt erscheint der empfindenden Seele als ihre eigene concrete Wirklichkeit. — Indem ich mich dagegen auf den Standpunkt des Bewußtseyns erhebe, verhalte ich mich zu einer mir äußeren Welt, zu einer objectiven Totalität, zu einem in sich zusammenhängenden Kreise mannigfaltiger und verwickelter, mir gegenübertretender Gegenstände. Als objectives Bewußtseyn habe ich wohl zunächst eine unmittelbare Empfindung, zugleich ist dieß Empfundene aber für mich ein Punkt in dem allgemei-

nen Zuſammenhange der Dinge, ſomit ein über ſeine ſinnliche Einzelnheit und unmittelbare Gegenwart Hinausweiſendes. An die ſinnliche Gegenwart der Dinge iſt das objective Bewußtſeyn ſo wenig gebunden, daß ich auch von Demjenigen wiſſen kann, was mir nicht ſinnlich gegenwärtig iſt, wie, zum Beiſpiel, ein mir nur durch Schriften bekanntes fernes Land. Das Bewußtſeyn bethätigt aber ſeine Unabhängigkeit von dem Stoffe der Empfindung dadurch, daß es ihn aus der Form der Einzelnheit in die Form der Allgemeinheit erhebt, an demſelben, mit Weglaſſung des rein Zufälligen und Gleichgültigen, das Weſentliche feſthält; durch welche Verwandlung das Empfundene zu einem Vorgeſtellten wird. Dieſe vom abſtracten Bewußtſeyn vorgenommene Veränderung iſt etwas Subjectives, das bis zum Willkürlichen und Unwirklichen fortgehen, — Vorſtellungen erzeugen kann, die ohne eine ihnen entſprechende Wirklichkeit ſind. — Zwiſchen dem vorſtellenden Bewußtſeyn einerſeits und der unmittelbaren Empfindung andererſeits ſteht nun die im zweiten Theile der Anthropologie zu betrachtende, ſich ſelber in ihrer Totalität und Allgemeinheit fühlende oder ahnende Seele in der Mitte. Daß das Allgemeine empfunden werde, ſcheint ein Widerſpruch; denn die Empfindung, als ſolche, hat, wie wir wiſſen, nur das Einzelne zu ihrem Inhalte. Dieſer Widerſpruch trifft aber nicht Dasjenige, was wir die fühlende Seele nennen; denn dieſe iſt weder in der unmittelbaren ſinnlichen Empfindung befangen und von der unmittelbaren ſinnlichen Gegenwart abhängig, noch bezieht ſie ſich umgekehrt auf das nur durch die Vermittlung des reinen Denkens zu erfaſſende ganz Allgemeine, ſondern hat vielmehr einen Inhalt, der noch nicht zur Trennung des Allgemeinen und des Einzelnen, des Subjectiven und des Objectiven fortentwickelt iſt. Was ich auf dieſem Standpunkt empfinde, Das bin ich, und was ich bin, Das empfinde ich. Ich bin hier unmittelbar gegen-

wärtig in dem Inhalte, der mir erst nachher, wenn ich objectives Bewußtseyn werde, als eine gegen mich selbstständige Welt erscheint. Zur fühlenden Seele verhält sich dieser Inhalt noch wie die Accidenzen zur Substanz; jene erscheint noch als das Subject und der Mittelpunkt aller Inhaltsbestimmungen, — als die Macht, welche über die Welt des Fühlens auf unmittelbare Weise herrscht.

Der Uebergang zu dem zweiten Theil der Anthropologie macht sich nun bestimmter auf die folgende Weise. Zuvörderst muß bemerkt werden, daß der von uns im vorigen Paragraphen betrachtete Unterschied von äußerlichen und innerlichen Empfindungen nur für uns, das heißt, für das reflectirende Bewußtseyn, aber durchaus noch nicht für die Seele selber ist. Die einfache Einheit der Seele, ihre ungetrübte Idealität erfaßt sich noch nicht in ihrem Unterschiede von einem Aeußerlichen. Obgleich aber die Seele über diese ihre ideelle Natur noch kein Bewußtseyn hat; so ist sie nichtsdestoweniger die Idealität oder Negativität aller der mannigfaltigen Arten von Empfindungen, die in ihr jede für sich und gleichgiltig gegen einander zu sein scheinen. Wie die objective Welt sich für unsere Anschauung nicht als ein in verschiedene Seiten Getrenntes, sondern als ein Concretes darstellt, das sich in unterschiedene Objecte theilt, welche wiederum, jedes für sich, ein Concretes, ein Convolut der verschiedensten Bestimmungen sind; — so ist die Seele selber eine Totalität unendlich vieler unterschiedener Bestimmtheiten, die in ihr in Eins zusammengehen; so daß die Seele in ihnen, an sich, unendliches Fürsichseyn bleibt. In dieser Totalität oder Idealität, — in dem zeitlosen indifferenten Inneren der Seele, — verschwinden jedoch die einander verdrängenden Empfindungen nicht absolut spurlos, sondern bleiben darin als aufgehobene, — bekommen darin ihr Bestehen als ein zunächst nur möglicher Inhalt, der erst dadurch, daß er für die Seele, oder daß diese in ihm für sich

wird, von seiner Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt. Die Seele behält also den Inhalt der Empfindung, wenn auch nicht für sich, — so doch in sich. Dieß nur auf einen für sich innerlichen Inhalt, auf eine Affection meiner, auf die bloße Empfindung sich beziehende Aufbewahren steht der eigentlichen Erinnerung noch fern, da diese von der Anschauung eines zu einem Innerlichen zu machenden äußerlich gesetzten Gegenstandes ausgeht, welcher, — wie bereits bemerkt, — hier für die Seele noch nicht existirt.

Die Seele hat aber noch eine andere Seite der Erfüllung, als den bereits in der Empfindung gewesenen Inhalt, von welchem wir zunächst gesprochen haben. Außer diesem Stoffe sind wir, als wirkliche Individualität, an sich noch eine Welt von concretem Inhalt mit unendlicher Peripherie, — haben wir in uns eine zahllose Menge von Beziehungen und Zusammenhängen, die immer in uns ist, wenn dieselbe auch nicht in unsere Empfindung und Vorstellung kommt, und die, — wie sehr jene Beziehungen sich immerhin, selbst ohne unser Wissen, verändern können, — dennoch zum concreten Inhalt der menschlichen Seele gehört; so daß die Letztere, wegen des unendlichen Reichthums ihres Inhalts, als Seele einer Welt, als individuell bestimmte Weltseele bezeichnet werden darf. Weil die Seele des Menschen eine einzelne, eine nach allen Seiten hin bestimmte und somit beschränkte ist; so verhält sich dieselbe auch zu einem nach ihrem individuellen Standpunkt bestimmten Universum. Dieß der Seele Gegenüberstehende ist nicht ein derselben Aeußerliches. Die Totalität der Verhältnisse, in welchen die individuelle menschliche Seele sich befindet, macht vielmehr deren wirkliche Lebendigkeit und Subjectivität aus, und ist sonach mit derselben ebenso fest verwachsen, wie — um ein Bild zu gebrauchen — mit dem Baume die Blätter, die, obgleich sie einerseits ein von demselben Unterschiedenes sind, dennoch so wesentlich zu ihm gehören, daß er abstirbt, wenn jene ihm wiederholentlich abgerissen

werden. Allerdings vermögen die zu einem thaten- und erfahrungsreichen Leben gelangten selbstständigeren menschlichen Naturen den Verlust eines Theiles Desjenigen, was ihre Welt ausmacht, bei Weitem besser zu ertragen, als Menschen, die in einfachen Verhältnissen aufgewachsen und keines Welterstrebens fähig sind; das Lebensgefühl der Letzteren ist mitunter so fest an ihre Heimath gebunden, daß sie in der Fremde von der Krankheit des Heimweh's befallen werden und einer Pflanze gleichen, die nur auf diesem bestimmten Boden gedeihen kann. Doch auch den stärksten Naturen ist zu ihrem concreten Selbstgefühl ein gewisser Umfang äußerer Verhältnisse, — so zu sagen, — ein hinreichendes Stück Universum nothwendig; denn ohne eine solche individuelle Welt würde, wie gesagt, die menschliche Seele überhaupt keine Wirklichkeit haben, nicht zur bestimmt unterschiedenen Einzelnheit gelangen. Die Seele des Menschen hat aber nicht bloß *Naturunterschiede*, sondern sie *unterscheidet sich in sich selber*, trennt ihre *substanzielle Totalität*, ihre individuelle Welt von sich ab, setzt dieselbe sich als dem Subjectiven gegenüber. Ihr Zweck ist dabei *der*, daß *für sie*, oder für den Geist werde, was derselbe *an sich* ist, — daß der *an sich* im Geiste enthaltene Kosmos in das *Bewußtseyn* desselben trete Auf dem Standpunkt der Seele, des noch nicht freien Geistes findet aber, wie gleichfalls schon bemerkt, kein *objectives* Bewußtseyn, kein Wissen von der Welt als einer wirklich *aus mir herausgesetzten* statt. Die *fühlende* Seele verkehrt bloß mit ihren *innerlichen* Bestimmungen. Der Gegensatz ihrer selbst und Desjenigen, was für sie ist, bleibt noch in sie eingeschlossen. Erst wenn die Seele den mannigfaltigen, unmittelbaren Inhalt ihrer individuellen Welt negativ gesetzt, ihn zu einem Einfachen, zu einem *abstract Allgemeinen* gemacht hat, — wenn somit ein *ganz Allgemeines* für die *Allgemeinheit* der Seele ist und diese sich eben dadurch zu dem *für sich selbst seyenden, sich selbst gegenständlichen* Ich, diesem sich

auf ſich beziehenden vollkommen Allgemeinen, entwickelt hat, — eine Entwicklung, welche der Seele als ſolcher noch fehlt, — erſt alſo nach Erreichung dieſes Zieles kommt die Seele aus ihrem ſubjectiven Fühlen zum wahrhaft objectiven Bewußtſeyn; denn erſt das für-ſich-ſelbſt-ſeyende, von dem unmittelbaren Stoff zunächſt wenigſtens auf abſtracte Weiſe befreite Ich läßt auch dem Stoffe die Freiheit des Beſtehens außer dem Ich. Was wir daher bis zur Erreichung dieſes Zieles zu betrachten haben, das iſt der Befreiungskampf, welchen die Seele gegen die Unmittelbarkeit ihres ſubſtanziellen Inhalts durchzufechten hat, um ihrer ſelbſt vollkommen mächtig und ihrem Begriff entſprechend zu werden, — um ſich zu Dem zu machen, was ſie an ſich oder ihrem Begriffe nach iſt, nämlich zu der im Ich exiſtirenden ſich auf ſich beziehenden einfachen Subjectivität. Die Erhebung zu dieſem Entwicklungspunkt ſtellt eine Folge von drei Stufen dar, die hier verſicherungsweiſe im Voraus angegeben werden können.

Auf der erſten Stufe ſehen wir die Seele in dem Durchträumen und Ahnen ihres concreten Naturlebens befangen. Um das Wunderbare dieſer in neuerer Zeit allgemein beachteten Seelenform zu begreifen, müſſen wir feſthalten, daß die Seele hier noch in unmittelbarer, unterſchiedsloſer Einheit mit ihrer Objectivität ſich befindet.

Die zweite Stufe iſt der Standpunkt der Verrücktheit, das heißt, der mit ſich ſelber entzweiten, einerſeits ihrer ſchon mächtigen, andererſeits ihrer noch nicht mächtigen, ſondern in einer einzelnen Beſonderheit feſtgehaltenen, darin ihre Wirklichkeit habenden Seele.

Auf der dritten Stufe endlich wird die Seele über ihre Naturindividualität, über ihre Leiblichkeit Meiſter, ſetzt ſie dieſe zu einem ihr gehorchenden Mittel herab, und wirft den nicht zu ihrer Leiblichkeit gehörigen Inhalt ihrer ſubſtanziellen Totalität als objective Welt aus ſich heraus. Zu dieſem

Ziele gelangt, tritt die Seele in der abstracten Freiheit des Ich hervor und wird damit Bewußtseyn.

Ueber alle die ebenangeführten Stufen haben wir aber zu bemerken, was wir schon bei den früheren Entwicklungsstadien der Seele zu bemerken hatten, daß auch hier Thätigkeiten des Geistes, die erst später in ihrer freien Gestalt betrachtet werden können, vorweg erwähnt werden müssen, weil dieselben bereits durch die fühlende Seele hindurchwirken.

b.

Die fühlende Seele.

§. 403.

Das fühlende Individuum ist die einfache Idealität, Subjectivität des Empfindens. Es ist darum zu thun, daß es seine Substantialität, die nur an sich seyende Erfüllung, als Subjectivität setzt, sich in Besitz nimmt, und als die Macht seiner selbst für sich wird. Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; dieß ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle Fürsichseyn ist zu verselbstständigen und zu befreien.

Nirgend so sehr, als bei der Seele und noch mehr beim Geiste, ist es die Bestimmung der Idealität, die für das Verständniß am wesentlichsten festzuhalten ist, daß die Idealität Negation des Reellen, dieses aber zugleich aufbewahrt, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existirt. Es ist die Bestimmung, die wir wohl in Ansehung der Vorstellungen, des Gedächtnisses, vor uns haben. Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichthum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken u. s. f.; aber Ich bin darum doch ein ganz einfaches, — ein bestimmungsloser Schacht, in welchem alles Dieses aufbewahrt ist, ohne zu existiren. Erst wenn Ich mich an eine Vorstellung erinnere, bringe Ich sie aus jenem Innern heraus zur Existenz vor das Bewußtseyn.

In Krankheiten geſchieht, daß Vorſtellungen, Kenntniſſe wieder zum Vorſchein kommen, die ſeit vielen Jahren vergeſſen heißen, weil ſie in ſo langer Zeit nicht ins Bewußtſeyn gebracht wurden. Wir waren nicht in ihrem Beſitz, kommen etwa auch durch ſolche in der Krankheit geſchehene Reproduction nicht ferner in ihren Beſitz, und doch waren ſie in uns und bleiben noch fernerhin in uns. So kann der Menſch nie wiſſen, wie viele Kenntniſſe er in der That in ſich hat, ſollte er ſie gleich vergeſſen haben; — ſie gehören nicht ſeiner Wirklichkeit, nicht ſeiner Subjectivität als ſolcher, ſondern nur ſeinem an-ſich-ſeyenden Seyn an. Dieſe einfache Innerlichkeit iſt und bleibt die Individualität in aller Beſtimmtheit und Vermittlung des Bewußtſeyns, welche ſpäter in ſie geſetzt wird. Hier iſt dieſe Einfachheit der Seele zunächſt als fühlende, in der die Leiblichkeit enthalten iſt, gegen die Vorſtellung dieſer Leiblichkeit als einer außer einander und außer der Seele ſeyenden Materialität, feſtzuhalten. So wenig die Mannichfaltigkeit der vielen Vorſtellungen ein Außereinander und reale Vielheit in dem Ich begründet, ſo wenig hat das reale Auseinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend iſt ſie unmittelbar beſtimmt, alſo natürlich und leiblich; aber das Außereinander und die ſinnliche Mannichfaltigkeit dieſes Leiblichen gilt der Seele eben ſo wenig, als dem Begriffe, für etwas Reales, und darum nicht für eine Schranke; die Seele iſt der exiſtirende Begriff, die Exiſtenz des Speculativen. Sie iſt darum in dem Leiblichen einfache allgegenwärtige Einheit. Wie für die Vorſtellung der Leib Eine Vorſtellung iſt, und das unendlich Mannichfaltige ſeiner Materiatur und Organiſation zur Einfachheit eines beſtimmten Begriffes durchdrungen iſt; ſo iſt die Leiblichkeit und damit alles in ihre Sphäre fallendes Außereinander, in der fühlenden Seele zur Idealität, der Wahrheit der natürlichen Mannichfaltigkeit, reducirt. Die Seele iſt an ſich die

Totalität der Natur; als individuelle Seele iſt ſie Monade; ſie ſelbſt iſt die geſetzte Totalität ihrer beſondern Welt, ſo daß dieſe in ſie eingeſchloſſen, ihre Erfüllung iſt, gegen die ſie ſich nur wie zu ſich ſelbſt verhält.

§. 404.

Als individuell iſt die Seele ausſchließend überhaupt und den Unterſchied in ſich ſetzend. Das von ihr Unterſchiedenwerdende iſt noch nicht ein äußeres Object wie im Bewußtſeyn, ſondern es ſind die Beſtimmungen ihrer empfindenden Totalität. Sie iſt in dieſem Urtheile Subject überhaupt, ihr Object iſt ihre Subſtanz, welche zugleich ihr Prädicat iſt. Dieſe Subſtanz iſt nicht der Inhalt ihres Naturlebens, ſondern der Inhalt der von Empfindung erfüllten individuellen Seele; da ſie aber darin zugleich beſondere iſt, iſt er ihre beſondere Welt, in ſofern dieſe auf implicite Weiſe in der Idealität des Subjects eingeſchloſſen iſt.

Dieſe Stufe des Geiſtes iſt für ſich die Stufe ſeiner Dunkelheit, indem ſich ihre Beſtimmungen nicht zu bewußtem und verſtändigem Inhalt entwickeln; ſie iſt in ſofern überhaupt formell. Ein eigenthümliches Intereſſe erhält ſie, in ſofern ſie als Form iſt, und damit als Zuſtand erſcheint (§. 380), in welchem die ſchon weiter zu Bewußtſeyn und Verſtand beſtimmte Entwicklung der Seele wieder hinab verſinken kann. Die wahrhaftere Form des Geiſtes, in einer untergeordneteren, abſtracteren exiſtirend, enthält eine Unangemeſſenheit, welche die Krankheit iſt. Es ſind in dieſer Sphäre einmal die abſtrakten Geſtaltungen der Seele für ſich, das andremal dieſelben auch als die Krankheitszuſtände des Geiſtes zu betrachten, weil dieſe ganz allein aus jenen zu verſtehen ſind.

α. Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit.

§. 405.

αα) Die fühlende Individualität iſt zwar ein monadiſches

Individuum, aber als unmittelbar noch nicht als Es ſelbſt, nicht in ſich reflectirtes Subject und darum paſſiv. Somit iſt deſſen ſelbſtiſche Individualität ein von ihm verſchiedenes Subject, das auch als anderes Individuum ſeyn kann, von deſſen Selbſtiſchkeit es als eine Subſtanz, welche nur unſelbſtſtändiges Prädicat iſt, durchzittert und auf eine durchgängig widerſtandsloſe Weiſe beſtimmt wird; dieß Subject kann ſo deſſen Genius genannt werden.

Es iſt dieß in unmittelbarer Exiſtenz das Verhältniß des Kindes im Mutterleibe, — ein Verhältniß, das weder bloß leiblich noch bloß geiſtig, ſondern pſychiſch iſt, — ein Verhältniß der Seele. Es ſind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine iſt noch kein Selbſt, noch nicht undurchdringlich, ſondern ein widerſtandloſes; das andere iſt deſſen Subject, das einzelne Selbſt beider. — Die Mutter iſt der Genius des Kindes; denn unter Genius pflegt man die ſelbſtiſche Totalität des Geiſtes zu verſtehen, in ſofern ſie für ſich exiſtire, und die ſubjective Subſtantialität eines Anderen, das nur äußerlich als Individuum geſetzt iſt, ausmache; Letzteres hat nur ein formelles Fürſichſeyn. Das Subſtantielle des Genius iſt die ganze Totalität des Daſeyns, Lebens, Charakters, nicht als bloße Möglichkeit oder Fähigkeit oder Anſich, ſondern als Wirkſamkeit und Bethätigung, als concrete Subjectivität.

Bleibt man bei dem Räumlichen und Materiellen ſtehen, nach welchem das Kind als Embryo in ſeinen beſonderen Häuten u. ſ. f. exiſtirt, und ſein Zuſammenhang mit der Mutter durch den Nabelſtrang, Mutterkuchen u. ſ. f. vermittelt iſt, ſo kommt nur die äußerliche anatomiſche und phyſiologiſche Exiſtenz in ſinnlichen und reflectirenden Betracht; für das Weſentliche, das pſychiſche Verhältniß hat jenes ſinnliche und materielle Außereinander und Vermitteltſeyn keine Wahrheit. Es ſind bei dieſem Zuſammenhange nicht bloß die in Verwunde-

rung setzenden Mittheilungen und Bestimmungen, welche sich im Kinde durch heftige Gemüthsbewegungen, Verletzungen u. s. f. der Mutter fixiren, vor Augen zu haben, sondern das ganze psychische Urtheil der Substanz, in welches die weibliche Natur, wie im Vegetativen die Monocotyledonen, in sich entzweibrechen kann, und worin das Kind so Krankheits- als die weitern Anlagen der Gestalt, Sinnesart, Charakters, Talents, Idiosynkrasien u. s. f. nicht mitgetheilt bekommen, sondern ursprünglich in sich empfangen hat.

Von diesem magischen Verhältniß kommen anderwärts im Kreise des bewußten, besonnenen Lebens sporadische Beispiele und Spuren, etwa zwischen Freunden, insbesondere nervenschwachen Freundinnen (— ein Verhältniß, das sich zu den magnetischen Erscheinungen ausbilden kann), Eheleuten, Familiengliedern vor.

Die Gefühls-Totalität hat zu ihrem Selbst eine von ihr verschiedene Subjectivität, welche in der angeführten Form unmittelbarer Existenz dieses Gefühllebens auch ein anderes Individuum gegen dasselbe ist. Aber die Gefühls-Totalität ist bestimmt, ihr Fürsichseyn aus ihr selbst in Einer und derselben Individualität zur Subjectivität zu erheben; diese ist das ihr dann inwohnende besonnene, verständige, vernünftige Bewußtseyn. Für dieses ist jenes Gefühlsleben das nur an-sich-seyende substantielle Material, dessen vernünftiger selbstbewußt bestimmender Genius die besonnene Subjectivität geworden ist. Jener Kern des Gefühls-Seyns aber enthält nicht nur das für sich bewußtlose Naturell, Temperament u. s. f., sondern erhält auch (in der Gewohnheit s. nachher) alle weitern Bande und wesentlichen Verhältnisse, Schicksale, Grundsätze, — überhaupt Alles, was zum Charakter gehört und an dessen Erarbeitung die selbstbewußte Thätigkeit ihren wichtigsten Antheil gehabt hat, — in seine einhüllende Einfachheit; das Gefühls-Seyn ist so in sich vollkommen bestimmte Seele. Die Totalität

des Individuums in dieser gedrungenen Weise ist unterschieden von der existirenden Entfaltung seines Bewußtseyns, seiner Weltvorstellung, entwickelten Interessen, Neigungen u. s. f. Gegen dieses vermittelte Außereinander ist jene intensive Form der Individualität der Genius genannt worden, der die letzte Bestimmung im Scheine von Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewußtseyn sich ergeht, giebt. Diese concentrirte Individualität bringt sich auch zur Erscheinung in der Weise, welche das Herz oder Gemüth genannt wird. Man sagt von einem Menschen, er habe kein Gemüth, insofern er mit besonnenem Bewußtseyn nach seinen bestimmten Zwecken, — seyen sie substantielle, große Zwecke oder kleinliche und unrechte Interessen, — betrachtet und handelt; ein gemüthlicher Mensch, heißt mehr, wer seine wenn auch beschränkte Gefühls-Individualität walten läßt, und von deren Particularitäten völlig ausgefüllt ist. Man kann aber von solcher Gemüthlichkeit sagen, daß sie weniger der Genius selbst, als das Indulgere genio ist.

Zusatz. Was wir im Zusatz zu §. 402 als die im Durchträumen und Ahnen ihrer individuellen Welt befangene Seele bezeichnet haben, das ist in der Ueberschrift zu oben stehendem Paragraphen „die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit" genannt worden. Diese Entwicklungsform der menschlichen Seele wollen wir hier noch bestimmter darstellen, als es in der obigen Anmerkung geschehen ist. Bereits in der Anmerkung zu §. 404 wurde gesagt, daß die Stufe des Träumens und Ahnens zugleich eine Form bildet, zu welcher, als zu einem Krankheitszustande, der schon zu Bewußtsein und Verstand entwickelte Geist wieder herabsinken kann. Beide Weisen des Geistes, — das gesunde, verständige Bewußtseyn einerseits, das Träumen und Ahnen andererseits, — können nun auf der hier in Rede stehenden ersten Entwicklungsstufe der fühlenden Seele als mehr oder weniger sich durcheinanderziehend existi-

ren; da das Eigenthümliche dieser Stufe eben darin besteht, daß hier das dumpfe, subjective oder ahnende Bewußtseyn noch nicht, — wie auf der zweiten Stufe der fühlenden Seele, auf dem Standpunkt der Verrücktheit, — in directen Gegensatz gegen das freie, objective oder verständige Bewußtseyn gesetzt ist, sondern vielmehr zu demselben nur das Verhältniß eines Verschiedenen, also eines mit dem verständigen Bewußtseyn Vermischbaren hat. Der Geist existirt somit auf dieser Stufe noch nicht als der Widerspruch in sich selber; die in der Verrücktheit miteinander im Widerspruch gerathenden beiden Seiten stehen hier noch in unbefangener Beziehung zu einander. Dieser Standpunkt kann das magische Verhältniß der fühlenden Seele genannt werden; denn mit diesem Ausdruck bezeichnet man ein der Vermittlung entbehrendes Verhältniß des Inneren zu einem Aeußeren oder Anderen überhaupt; eine magische Gewalt ist diejenige, deren Wirkung nicht nach dem Zusammenhange, den Bedingungen und Vermittlungen der objectiven Verhältnisse bestimmt ist; eine solche vermittlungslos wirkende Gewalt ist aber „die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit."

Zum Verständniß dieser Entwicklungsstufe der Seele wird es nicht überflüssig seyn, hier den Begriff der Magie näher zu erläutern. Die absolute Magie wäre die Magie des Geistes als solchen. Auch dieser übt an den Gegenständen eine magische Infection aus, wirkt magisch auf einen anderen Geist. Aber in diesem Verhältniß ist die Unmittelbarkeit nur ein Moment; die durch das Denken und die Anschauung, wie durch die Sprache und die Gebehrde erfolgende Vermittlung bildet darin das andere Moment. Das Kind wird allerdings auf eine überwiegend unmittelbare Weise von dem Geiste der Erwachsenen inficirt, von welchen es sich umgeben sieht; zugleich ist jedoch dieß Verhältniß durch Bewußtseyn und durch die beginnende Selbstständigkeit des Kindes vermittelt. Unter den Erwachsenen übt ein überlegener Geist eine magische Gewalt über den

ſchwächeren aus; ſo, zum Beiſpiel, Lear über Kent, der ſich zu dem unglücklichen Könige unwiderſtehlich hingezogen fühlt, weil dieſer ihm in ſeinem Geſicht Etwas zu haben ſcheint, das er, wie er ſich ausdrückt, „gern Herr nennen möchte.“ So antwortete auch eine Königin von Frankreich, als ſie an ihrem Gemahl Zauberei verübt zu haben angeklagt wurde, ſie habe gegen denſelben keine andere magiſche Gewalt gebraucht, als diejenige, welche dem ſtärkeren Geiſte über den ſchwächeren von Natur verliehen ſey.

Wie in den angeführten Fällen die Magie in einer unmittelbaren Einwirkung des Geiſtes auf einen anderen Geiſt beſteht, ſo hat überhaupt bei der Magie oder Zauberei, — ſelbſt wenn dieſe ſich auf bloß natürliche Gegenſtände, wie Sonne und Mond bezog, — immer die Vorſtellung vorgeſchwebt, daß die Zauberei weſentlich durch die unmittelbar wirkende Gewalt des Geiſtes geſchehe, — und zwar nicht durch die Macht des göttlichen, ſondern durch die des teufliſchen Geiſtes; ſo daß in eben demſelben Maaße, wie Jemand Zauberkraft beſitze, er dem Teufel unterthänig ſey.

Die vermittlungsloſeſte Magie iſt nun näher diejenige, welche der individuelle Geiſt über ſeine eigene Leiblichkeit ausübt, indem er dieſelbe zum unterwürfigen, widerſtandsloſen Vollſtrecker ſeines Willens macht. Aber auch gegen die Thiere übt der Menſch eine höchſt vermittlungsloſe magiſche Gewalt aus, da jene den Blick des Menſchen nicht zu ertragen vermögen.

Außer den ſo eben angeführten wirklich ſtattfindenden magiſchen Bethätigungsweiſen des Geiſtes hat man dagegen fälſchlich dem Menſchengeſchlecht einen primitiven magiſchen Zuſtand zugeſchrieben, in welchem der Geiſt des Menſchen, ohne entwickeltes Bewußtſeyn, ganz unmittelbar, die Geſetze der äußeren Natur und ſein eigenes wahrhaftes Weſen, ſo wie die Natur Gottes, auf eine viel vollkommnere Weiſe, als jetzt, erkannt habe. Dieſe ganze Vorſtellung iſt ebenſo ſehr der Bi-

bel wie der Vernunft zuwider; denn im Mythus vom Sündenfall spricht die Bibel ausdrücklich aus, daß das Erkennen des Wahren erst durch das Zerreißen jener ursprünglichen paradiesischen Einheit des Menschen mit der Natur diesem zu Theil geworden sey. Was von großen astronomischen und sonstigen Kenntnissen der primitiven Menschen gefabelt wird, das schwindet bei näherer Betrachtung zu einem Nichts zusammen. Von den Mysterien läßt sich allerdings sagen, daß sie Trümmer einer früheren Erkenntniß enthalten; — Spuren der instinktartig wirkenden Vernunft finden sich in den frühesten und rohesten Zeiten. Aber solche der Form des Gedankens ermangelnde instinktartige Productionen der menschlichen Vernunft dürfen nicht für Beweise einer primitiven wissenschaftlichen Erkenntniß gelten; sie sind vielmehr nothwendigerweise etwas durchaus Unwissenschaftliches, bloß der Empfindung und der Anschauung Angehöriges, da die Wissenschaft nicht das Erste, sondern nur das Letzte seyn kann.

So viel über das Wesen des Magischen überhaupt. Was aber näher die Weise betrifft, wie dasselbe in der Sphäre der Anthropologie erscheint, so haben wir hier zweierlei Formen des magischen Verhältnisses der Seele zu unterscheiden.

Die erste dieser Formen kann als die formelle Subjectivität des Lebens bezeichnet werden. Formell ist diese Subjectivität, weil sie sich Dasjenige, was dem objectiven Bewußtseyn angehört, so wenig anmaaßt, daß sie vielmehr selber ein Moment des objectiven Lebens ausmacht. Aus diesem Grunde ist sie ebenso wenig, wie, zum Beispiel, das Zähnebekommen, etwas Nichtseynsollendes, etwas Krankhaftes, sondern vielmehr etwas auch dem gesunden Menschen nothwendig Zukommendes. In der formellen Natur, in der unterschiedslosen Einfachheit dieser Subjectivität liegt aber zugleich, daß, abgesehen von dem hierbei noch gänzlich ausgeschlossenen, erst in der Verrücktheit herrschenden directen Gegensatze des

ſubjectiven Bewußtſeyns gegen das objective Bewußtſeyn, hierbei auch nicht einmal von einem Verhältniſſe zweier ſelbſtſtändiger Perſönlichkeiten zu einander die Rede ſeyn kann; — ein ſolches Verhältniß wird ſich uns erſt bei der zweiten Form des magiſchen Zuſtandes der Seele darbieten.

Die zunächſt zu beſprechende erſte Form dieſes Zuſtandes enthält ihrerſeits dreierlei Zuſtände,

1. das natürliche Träumen,
2. das Leben des Kindes im Mutterleibe und
3. das Verhalten unſeres bewußten Lebens zu unſerm geheimen inneren Leben, zu unſerer beſtimmten geiſtigen Natur, oder zu Demjenigen, was man den Genius des Menſchen genannt hat.

1. Das Träumen.

Schon bei dem im §. 398 abgehandelten Erwachen der individuellen Seele, und zwar näher, bei Feſtſetzung des beſtimmten Unterſchieds zwiſchen Schlafen und Wachen, haben wir vorweggreifend vom natürlichen Träumen ſprechen müſſen, weil daſſelbe ein Moment des Schlafes iſt und von einer oberflächlichen Anſicht als Beweis der Einerleiheit des Schlafens und des Wachens angeſehen werden kann; gegen welche Oberflächlichkeit der weſentliche Unterſchied dieſer beiden Zuſtände auch in Bezug auf das Träumen feſtgehalten werden mußte. Die eigentliche Stelle für die Betrachtung der letztgenannten Seelenthätigkeit findet ſich aber erſt bei dem im §. 405 gemachten Beginn der Entwicklung der in dem Durchträumen und Ahnen ihres concreten Naturlebens befangenen Seele. Indem wir nun hier auf Dasjenige verweiſen, was ſchon in der Anmerkung und im Zuſatz zu §. 398 über die durchaus ſubjective, der verſtändigen Objectivität entbehrende Natur der Träume geſagt worden iſt; haben wir nur noch hinzuzufügen, daß im Zuſtande des Träumens die menſchliche Seele nicht bloß von vereinzelten

Affectionen erfüllt wird, sondern mehr, als in den Zerstreuungen der wachen Seele gewöhnlich der Fall ist, zu einem tiefen, mächtigen Gefühle ihrer ganzen individuellen Natur, des gesammten Umkreises ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gelangt, und daß dieses Empfundenwerden der individuellen Totalität der Seele eben der Grund ist, weßhalb das Träumen bei Betrachtung der sich selbst fühlenden Seele zur Sprache kommen muß.

2. Das Kind im Mutterleibe.

Während im Träumen das zum Gefühl seiner selbst gelangende Individuum in einfacher unmittelbarer Beziehung auf sich befangen ist und dieses sein Fürsichseyn durchaus die Form der Subjectivität hat; zeigt uns dagegen das Kind im Mutterleibe eine Seele, die noch nicht im Kinde, sondern nur erst in der Mutter wirklich für sich ist, sich noch nicht für sich tragen kann, vielmehr nur von der Seele der Mutter getragen wird; so daß hier, statt jener im Träumen vorhandenen einfachen Beziehung der Seele auf sich, eine ebenso einfache, unmittelbare Beziehung auf ein anderes Individuum existirt, in welchem die in ihr selber noch selbstlose Seele des Fötus ihr Selbst findet. Dieß Verhältniß hat für den die Einheit des Unterschiedenen zu begreifen unfähigen Verstand etwas Wunderbares; denn hier sehen wir ein unmittelbares Ineinanderleben, eine ungetrennte Seeleneinheit zweier Individuen, von welchen das eine ein wirkliches, für-sich-selbst-seyendes Selbst ist, während das andere wenigstens ein formelles Fürsichseyn hat und sich dem wirklichen Fürsichseyn immer mehr annähert. Für die philosophische Betrachtung enthält diese ungetrennte Seeleneinheit aber um so weniger etwas Unbegreifliches, als das Selbst des Kindes dem Selbst der Mutter noch gar keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag, sondern dem unmittelbaren Einwirken der Seele der Mutter völlig geöffnet ist. Diese

Einwirkung offenbart sich in denjenigen Erscheinungen, welche man Muttermale nennt. Manches, was man dahin gerechnet hat, kann allerdings eine bloß organische Ursache haben. Rücksichtlich vieler physiologischer Erscheinungen darf aber nicht gezweifelt werden, daß dieselben durch die Empfindung der Mutter gesetzt sind, daß ihnen also eine psychische Ursache zu Grunde liegt. So wird, zum Beispiel, berichtet, daß Kinder mit beschädigtem Arm zur Welt gekommen sind, weil die Mutter sich entweder wirklich den Arm gebrochen, oder wenigstens denselben so stark gestoßen hatte, daß sie ihn gebrochen zu haben fürchtete, — oder endlich, — weil sie durch den Anblick des Armbruchs eines Anderen erschreckt worden war. Aehnliche Beispiele sind zu bekannt, als daß deren viele hier angeführt zu werden brauchten. Eine solche Verleiblichung der inneren Affectionen der Mutter wird einerseits durch die widerstandslose Schwäche des Fötus, andererseits dadurch erklärbar, daß in der durch die Schwangerschaft geschwächten, nicht mehr ein vollkommen selbstständiges Leben für sich habenden, sondern ihr Leben auf das Kind verbreitenden Mutter die Empfindungen einen, diese selbst überwältigenden ungewöhnlichen Grad der Lebhaftigkeit und Stärke erhalten. Dieser Macht der Empfindung der Mutter ist selbst der Säugling noch sehr unterworfen; unangenehme Gemüthsbewegungen der Mutter verderben bekanntlich die Milch derselben und wirken somit nachtheilig auf das von ihr gesäugte Kind. In dem Verhältniß der Eltern zu ihren erwachsenen Kindern dagegen hat sich zwar etwas Magisches in sofern gezeigt, als Kinder und Eltern, die lange getrennt waren und einander nicht kannten, unbewußt eine gegenseitige Anziehung fühlten; man kann jedoch nicht sagen, daß dieß Gefühl etwas Allgemeines und Nothwendiges sey; denn es giebt Beispiele, daß Väter ihre Söhne, und Söhne ihre Väter in der Schlacht unter Umständen getödtet haben, wo sie diese Tödtung zu vermeiden im Stande gewesen

wären, wenn sie von ihrem gegenseitigen natürlichen Zusammenhange etwas geahnt hätten.

3. Das Verhältniß des Individuums zu seinem Genius.

Die dritte Weise, wie die menschliche Seele zum Gefühl ihrer Totalität kommt, ist das Verhältniß des Individuums zu seinem Genius. Unter dem Genius haben wir die, in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Thun und Schicksal entscheidende Besonderheit desselben zu verstehen. Ich bin nämlich ein Zwiefaches in mir, — einerseits Das, als was ich mich nach meinem äußerlichen Leben und nach meinen allgemeinen Vorstellungen weiß, — und andererseits Das, was ich in meinem auf besondere Weise bestimmten Inneren bin. Diese Besonderheit meines Inneren macht mein Verhängniß aus; denn sie ist das Orakel, von dessen Ausspruch alle Entschließungen des Individuums abhangen; sie bildet das Objective, welches sich, von dem Inneren des Charakters heraus, geltend macht. Daß die Umstände und Verhältnisse, in denen das Individuum sich befindet, dem Schicksal desselben gerade diese und keine andere Richtung geben, — dieß liegt nicht bloß in ihnen, in ihrer Eigenthümlichkeit, noch auch bloß in der allgemeinen Natur des Individuums, sondern zugleich in dessen Besonderheit. Zu den nämlichen Umständen verhält dieß bestimmte Individuum sich anders, als hundert andere Individuen; auf den Einen können gewisse Umstände magisch wirken, während ein Anderer durch dieselben nicht aus seinem gewöhnlichen Geleise herausgerissen wird. Die Umstände vermischen sich also auf eine zufällige, besondere Weise mit dem Inneren der Individuen; so daß diese, theils durch die Umstände und durch das Allgemeingültige, theils durch ihre eigene besondere innere Bestimmung zu Demjenigen werden, was aus ihnen wird. Allerdings bringt die Besonderheit des Individuums für dessen

Thun und Laſſen auch Gründe, alſo allgemeingültige Beſtimmungen herbei; aber ſie thut dieß, da ſie ſich dabei weſentlich als fühlend verhält, immer nur auf eine beſondere Art. Selbſt das wache verſtändige, in allgemeinen Beſtimmungen ſich bewegende Bewußtſeyn wird folglich von ſeinem Genius auf eine ſo übermächtige Weiſe beſtimmt, daß dabei das Individuum in einem Verhältniß der Unſelbſtſtändigkeit erſcheint, welches mit der Abhängigkeit des Fötus von der Seele der Mutter, oder mit der paſſiven Art verglichen werden kann, wie im Träumen die Seele zur Vorſtellung ihrer individuellen Welt gelangt. Das Verhältniß des Individuums zu ſeinem Genius unterſcheidet ſich aber andererſeits von den beiden vorher betrachteten Verhältniſſen der fühlenden Seele dadurch, daß es deren Einheit iſt, — daß es das im natürlichen Träumen enthaltene Moment der einfachen Einheit der Seele mit ſich ſelber, und das im Verhältniß des Fötus zur Mutter vorhandene Moment der Doppelheit des Seelenlebens in Eins zuſammenfaßt, da der Genius einerſeits, — wie die Seele der Mutter gegen den Fötus, — ein ſelbſtiſches Anderes gegen das Individuum iſt, und andererſeits mit dem Individuum eine ebenſo untrennbare Einheit bildet, wie die Seele mit der Welt ihrer Träume.

§. 406.

ββ) Das Gefühlsleben als Form, Zuſtand des ſelbſtbewußten, gebildeten, beſonnenen Menſchen iſt eine Krankheit, in der das Individuum ſich unvermittelt zu dem concreten Inhalte ſeiner ſelbſt verhält, und ſein beſonnenes Bewußtſeyn ſeiner und des verſtändigen Weltzuſammenhangs als einen davon unterſchiedenen Zuſtand hat, — magnetiſcher Somnambulismus und mit ihm verwandte Zuſtände.

In dieſer encyclopädiſchen Darſtellung kann nicht geleiſtet werden, was für den Erweis der gegebenen Beſtimmung des merkwürdigen durch den animaliſchen Magnetismus vornehmlich hervorgerufenen Zuſtands zu leiſten wäre, nämlich

der Nachweis, daß die Erfahrungen entsprechend seyen. Hierfür müßten zuvörderst die in sich so mannigfaltigen und von einander so sehr verschiedenen Erscheinungen unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte gebracht werden. Wenn das Factische vor Allem der Bewährung bedürftig scheinen könnte, so würde eine solche doch wieder für Diejenigen überflüssig seyn, um derentwillen es einer solchen bedürfte, weil diese sich die Betrachtung dadurch höchst leicht machen, daß sie die Erzählungen, — so unendlich zahlreich und so sehr dieselben durch die Bildung, Charakter u. s. f. der Zeugen beglaubigt sind, — kurzweg für Täuschung und Betrug ausgeben, und in ihrem a priorischen Verstande so fest sind, daß nicht nur gegen denselben alle Beglaubigung nichts vermag, sondern daß sie auch schon Das geleugnet haben, was sie mit eignen Augen gesehen. Um auf diesem Felde selbst Das, was man mit seinen Augen sieht, zu glauben, und noch mehr, um es zu begreifen, dazu ist die Grundbedingung, nicht in den Verstandeskategorien befangen zu seyn. — Die Hauptmomente, auf welche es ankommt, mögen hier angegeben werden.

α) Zum concreten Seyn eines Individuums gehört die Gesammtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und particulären empirischen Verhältnisse, in denen es zu andern Menschen und zur Welt überhaupt steht. Diese Totalität macht seine Wirklichkeit so aus, daß sie ihm immanent und vorhin sein Genius genannt worden ist. Dieser ist nicht der wollende und denkende freie Geist; die Gefühlsform, in die versunken das Individuum hier erscheint, ist vielmehr das Aufgeben seiner Existenz als bei sich selbst seyender Geistigkeit. Die nächste Folgerung aus der aufgezeigten Bestimmung in Beziehung auf den Inhalt ist, daß im Somnambulismus nur der Kreis der individuell bestimmten Welt, particulären Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Bewußtseyn tritt. Wissenschaftliche Erkenntnisse oder philoso-

phische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen andern Boden, nämlich das zum freien Bewußtseyn aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken; es ist daher thöricht, Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten.

β) Der Mensch von gesundem Sinne und Verstand weiß von dieser seiner Wirklichkeit, welche die concrete Erfüllung seiner Individualität ausmacht, auf selbstbewußte, verständige Weise; er weiß sie wach in der Form des Zusammenhangs seiner mit den Bestimmungen derselben als einer von ihm unterschiedenen äußeren Welt, und er weiß von dieser als einer eben so verständig in sich zusammenhängenden Mannichfaltigkeit. In seinen subjectiven Vorstellungen, Planen hat er ebenso diesen verständigen Zusammenhang seiner Welt und die Vermittlung seiner Vorstellungen und Zwecke mit den in sich durchgängig vermittelten objectiven Existenzen vor Augen (vergl. §. 398 Anm.). — Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm, daß Das, was er für sich wirklich ist, aus denselben besteht; so daß er auch in sich abstirbt, sowie diese Aeußerlichkeiten verschwinden, wenn er nicht ausdrücklicher in sich durch Religion, subjective Vernunft und Charakter selbstständig und davon unabhängig ist. In diesem Falle ist er der Form des Zustandes, von dem hier die Rede, weniger fähig. — Für die Erscheinung jener Identität kann an die Wirkung erinnert werden, die der Tod von geliebten Verwandten, Freunden u. s. f. auf Hinterbliebene haben kann, daß mit dem einen der andere stirbt oder abstirbt. (So konnte auch Cato nach dem Untergange der römischen Republik nicht mehr leben, seine innere Wirklichkeit war nicht weiter noch höher, als sie). — Heimweh u. dgl.

γ) Indem aber die Erfüllung des Bewußtseyns, die Außenwelt desselben und sein Verhältniß zu ihr, eingehüllt, und die Seele somit in Schlaf, (im magnetischen Schlafe, Katalepsie,

andern Krankheiten, z. B. der weiblichen Entwicklung, Nähe des Todes u. s. f.) versenkt wird; so bleibt jene immanente Wirklichkeit des Individuums dieselbe substantielle Totalität als ein Gefühlsleben, das in sich sehend, wissend ist. Weil es das entwickelte, erwachsene, gebildete Bewußtseyn ist, das in jenen Zustand des Fühlens herabgesetzt wird, behält es mit seinem Inhalte zwar das Formelle seines Fürsichseyns, ein formelles Anschauen und Wissen, das aber nicht bis zum Urtheil des Bewußtseyns fortgeht, wodurch sein Inhalt als äußere Objectivität für dasselbe ist, wenn es gesund und wach ist. So ist das Individuum die ihre Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstanschauen des Genius. In diesem Wissen ist daher das Charakteristische, daß derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objectiv für das gesunde Bewußtseyn ist, und um den zu wissen es als besonnenes der verständigen Vermittlung in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Immanenz unmittelbar von ihm gewußt, geschaut werden kann. Dieß Anschauen ist in sofern ein Hellsehen, als es Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius ist, und sich im Wesen des Zusammenhangs befindet, daher nicht an die Reihen der vermittelnden, einander äußerlichen Bedingungen gebunden ist, welche das besonnene Bewußtseyn zu durchlaufen hat und in Ansehung deren es nach seiner eigenen äußerlichen Einzelnheit beschränkt ist. Dieß Hellsehen ist aber, weil in seiner Trübheit der Inhalt nicht als verständiger Zusammenhang ausgelegt ist, aller eigenen Zufälligkeit des Fühlens, Einbildens u. s. f. preisgegeben, außerdem daß in sein Schauen fremde Vorstellungen (s. nachher) eintreten. Es ist darum nicht auszumachen, ob dessen, was die Hellsehenden richtig schauen, Mehr ist, oder dessen, in dem sie sich täuschen. — Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und

für einen wahrhaftern, in ſich allgemeiner Erkenntniſſe fähigen Zuſtand zu halten.*)

δ) Eine weſentliche Beſtimmung in dieſem Gefühlsleben, dem die Perſönlichkeit des Verſtandes und Willens mangelt, iſt dieſe, daß es ein Zuſtand der Paſſivität iſt, ebenſo wie der des Kindes im Mutterleibe. Das kranke Subject kommt daher und ſteht nach dieſem Zuſtande unter der Macht eines Andern, des Magnetiſeurs, ſo daß in dieſem pſychiſchen Zuſammenhange Beider das ſelbſtloſe, nicht als perſönlich wirkliche Individuum zu ſeinem ſubjectiven Bewußtſeyn das Bewußtſeyn jenes beſonnenen Individuums hat, und daß dieß Andere deſſen gegenwärtige ſubjective Seele, deſſen Genius iſt, der es auch mit Inhalt erfüllen kann. Daß das ſomnambule Individuum Geſchmäcke, Gerüche, die in Dem, mit welchem es in Rapport iſt, vorhanden ſind, in ſich ſelbſt empfindet, — daß es von deſſen ſonſtigen gegenwärtigen Anſchauungen und innern Vorſtellungen, aber als von den ſeinigen, weiß, zeigt dieſe ſubſtantielle Identität, in welcher die Seele, da ſie auch als concrete wahrhaft immateriell iſt, mit einer andern zu ſeyn

*) Plato hat das Verhältniß der Prophezeihung überhaupt zum Wiſſen des beſonnenen Bewußtſeyns beſſer erkannt, als viele Moderne, welche an den Platoniſchen Vorſtellungen vom Enthuſiasmus leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit der Offenbarungen des ſomnambulen Schauens zu haben meinten. Plato ſagt im Timäus (ed. Steph. III. p. 71 f.): „damit auch der unvernünftige Theil der Seele einigermaßen der Wahrheit theilhaftig werde, habe Gott die Leber geſchaffen und ihr die Manteia, das Vermögen Geſichte zu haben, gegeben. Daß Gott der menſchlichen Unvernunft dieß Weiſſagen gegeben, davon, fügt er hinzu, iſt dieß ein hinreichender Beweis, daß kein beſonnener Menſch eines wahrhaften Geſichtes theilhaftig wird, ſondern es ſey, daß im Schlafe der Verſtand gefeſſelt oder durch Krankheit oder einen Enthuſiasmus außer ſich gebracht iſt. Richtig iſt ſchon vor Alters geſagt worden, „zu thun und zu kennen das Seinige und ſich ſelbſt, ſteht nur den Beſonnenen zu.“ Plato bemerkt ſehr richtig ſowohl das Leibliche ſolches Schauens und Wiſſens als die Möglichkeit der Wahrheit der Geſichte, aber das Untergeordnete derſelben unter das vernünftige Bewußtſeyn.

fähig ist. In dieser substantiellen Identität ist die Subjectivität des Bewußtseyns nur Eine, und die Individualität des Kranken zwar ein Fürsichseyn, aber ein leeres, sich nicht präsentes, wirkliches; dieß formelle Selbst hat daher seine Erfüllungen an den Empfindungen, Vorstellungen des Andern, sieht, riecht, schmeckt, liest, hört auch im Andern. Zu bemerken ist in dieser Beziehung noch, daß der Somnambule auf diese Weise in ein Verhältniß zu zwei Genien und zweifachem Inhalt zu stehen kommt, zu seinem eigenen und zu dem des Magnetiseurs. Welche Empfindungen oder Gesichte dieses formelle Vernehmen nun aus seinem eigenen Innern oder aus dem Vorstellen Dessen, mit dem es in Rapport steht, erhält, anschaut und zum Wissen bringt, ist unbestimmt. Diese Unsicherheit kann die Quelle von vielen Täuschungen seyn, und begründet unter Anderm auch die nothwendige Verschiedenheit, die unter den Ansichten der Somnambulen aus verschiedenen Ländern und unter dem Rapport zu verschieden gebildeten Personen, über Krankheitszustände und deren Heilungsweisen, Arzneimittel, auch über wissenschaftliche und geistige Kategorien u. s. f. zum Vorschein gekommen ist.

ε) Wie in dieser fühlenden Substantialität der Gegensatz zum äußerlich Objectiven nicht vorhanden ist, so ist *innerhalb* seiner selbst das Subject in dieser Einigkeit, in welcher die Particularitäten des Fühlens verschwunden sind, so daß, indem die Thätigkeit der Sinnesorgane eingeschlafen ist, dann das Gemeingefühl sich zu den besondern Functionen bestimmt und mit den Fingern, — insbesondere der Herzgrube, Magen, — gesehen, gehört u. s. f. wird.

Begreifen heißt für die verständige Reflexion, die Reihe der *Vermittlungen* zwischen einer Erscheinung und anderem Daseyn, mit welchem sie zusammenhängt, erkennen, — den sogenannten natürlichen Gang, d. h. nach Verstandes-Gesetzen und Verhältnissen (z. B. der Causalität, des Grun-

des u. ſ. f.) einſehen. Das Gefühlsleben, auch wenn es noch das nur formelle Wiſſen, wie in den erwähnten Krankheitszuſtänden, beibehält, iſt gerade dieſe Form der Unmittelbarkeit, in welcher die Unterſchiede von Subjectivem und Objectivem, verſtändiger Perſönlichkeit gegen eine äußerliche Welt, und jene Verhältniſſe der Endlichkeit zwiſchen denſelben, nicht vorhanden ſind. Das Begreifen dieſes verhältnißloſen und doch vollkommen erfüllten Zuſammenhangs macht ſich ſelbſt unmöglich durch die Vorausſetzung ſelbſtſtändiger Perſönlichkeiten gegen einander und gegen den Inhalt als eine objective Welt, und durch die Vorausſetzung der Abſolutheit des räumlichen und materiellen Auseinanderſeyns überhaupt.

Zuſatz. Im Zuſatz zu §. 405 haben wir geſagt, daß zweierlei Formen des magiſchen Verhältniſſes der fühlenden Seele zu unterſcheiden ſeyen, und daß die erſte dieſer Formen die formelle Subjectivität des Lebens genannt werden könne. Die Betrachtung dieſer erſten Form iſt in dem ebenerwähnten Zuſatz zum Schluß gekommen. Jetzt haben wir daher die zweite Form jenes magiſchen Verhältniſſes zu betrachten, nämlich die reale Subjectivität der fühlenden Seele. Real nennen wir dieſe Subjectivität, weil hier, ſtatt der im Träumen, ſo wie im Zuſtande des Fötus und im Verhältniß des Individuums zu ſeinem Genius herrſchenden ungetrennten ſubſtantiellen Seeleneinheit, ein wirklich zwiefaches, ſeine beiden Seiten zu eigenthümlichem Daſeyn entlaſſendes Seelenleben hervortritt. Die erſte dieſer beiden Seiten iſt das unvermittelte Verhältniß der fühlenden Seele zu deren individueller Welt und ſubſtantieller Wirklichkeit; die zweite Seite dagegen iſt die vermittelte Beziehung der Seele zu ihrer in objectivem Zuſammenhange ſtehenden Welt. Daß dieſe beiden Seiten auseinandertreten, zu gegenſeitiger Selbſtſtändigkeit gelangen, — dieß muß als Krankheit bezeichnet werden, da dieß Außereinandertreten, im Gegenſatze gegen die im Zuſatz zu

§. 405 betrachteten Weisen der formellen Subjectivität, kein Moment des objectiven Lebens selbst ausmacht. Gleichwie die leibliche Krankheit in dem Festwerden eines Organes oder Systems gegen die allgemeine Harmonie des individuellen Lebens besteht, und solche Hemmung und Trennung mitunter so weit fortschreitet, daß die besondere Thätigkeit eines Systems sich zu einem, die übrige Thätigkeit des Organismus in sich concentrirenden Mittelpunkt, zu einem wuchernden Gewächse macht; — so erfolgt auch im Seelenleben Krankheit, wenn das bloß Seelenhafte des Organismus, von der Gewalt des geistigen Bewußtseyns unabhängig werdend, sich die Function des letzteren anmaaßt, und der Geist, indem er die Herrschaft über das zu ihm gehörige Seelenhafte verliert, seiner selbst nicht mächtig bleibt, sondern selber zur Form des Seelenhaften herabsinkt und damit das dem gesunden Geiste wesentliche objective, — das heißt, — durch Aufhebung des äußerlich Gesetzten vermittelte Verhältniß zur wirklichen Welt aufgiebt. Daß das Seelenhafte gegen den Geist selbstständig wird und sogar dessen Function an sich reißt, — davon liegt die Möglichkeit darin, daß dasselbe vom Geiste ebenso unterschieden, wie an sich mit ihm identisch ist. Indem das Seelenhafte sich vom Geiste trennt, sich für sich setzt, giebt dasselbe sich den Schein, Das zu seyn, was der Geist in Wahrheit ist, — nämlich, die in der Form der Allgemeinheit für-sich-selbst-seyende Seele. Die durch jene Trennung entstehende Seelenkrankheit ist aber mit leiblicher Krankheit nicht bloß zu vergleichen, sondern mehr oder weniger mit derselben verknüpft, weil bei dem Sichlosreißen des Seelenhaften vom Geiste, die dem letzteren sowohl als dem ersteren zur empirischen Existenz nothwendige Leiblichkeit sich an diese zwei außereinandertretenden Seiten vertheilt, sonach selber zu etwas in sich Getrenntem, also Krankhaftem wird.

Die Krankheitszustände, in welchen solche Trennung des Seelenhaften vom geistigen Bewußtseyn hervortritt, sind nun

ſehr mannigfaltiger Art; faſt jede Krankheit kann bis zu dem Punkte jener Trennung fortgehen. Hier in der philoſophiſchen Betrachtung unſeres Gegenſtandes haben wir aber nicht jene unbeſtimmte Mannigfaltigkeit von Krankheitsformen zu verfolgen, ſondern nur das ſich in ihnen auf verſchiedene Weiſe geſtaltende Allgemeine nach ſeinen Hauptformen feſtzuſetzen. Zu den Krankheiten, in welchen dieß Allgemeine zur Erſcheinung kommen kann, gehört das Schlafwandeln, die Katalepſie, die Entwicklungsperiode der weiblichen Jugend, der Zuſtand der Schwangerſchaft, auch der Veitstanz, ebenſo der Augenblick des herannahenden Todes, wenn derſelbe die in Rede ſtehende Spaltung des Lebens in das ſchwächer werdende geſunde, vermittelte Bewußtſeyn und in das immer mehr zur Alleinherrſchaft kommende ſeelenhafte Wiſſen herbeiführt; — namentlich aber muß hier derjenige Zuſtand, welchen man den animaliſchen Magnetismus genannt hat, unterſucht werden, ſowohl in ſofern derſelbe ſich von ſelber in einem Individuum entwickelt, als in ſofern er in dieſem durch ein anderes Individuum auf beſondere Weiſe hervorgebracht wird. Auch durch geiſtige Urſachen, beſonders durch religiöſe und politiſche Exaltation, kann der fragliche Zuſtand der Trennung des Seelenlebens herbeigeführt werden. So zeigte ſich, zum Beiſpiel, im Sevennerkriege das frei hervortretende Seelenhafte als eine bei Kindern, Mädchen und zumal bei Greiſen in hohem Grade vorhandene Sehergabe. Das merkwürdigſte Beiſpiel ſolcher Exaltation iſt aber die berühmte Jeanne d'Arc, in welcher einerſeits die patriotiſche Begeiſterung einer ganz reinen, einfachen Seele, andererſeits eine Art von magnetiſchem Zuſtande ſichtbar wird.

Nach dieſen vorläufigen Bemerkungen wollen wir hier die einzelnen Hauptformen betrachten, in denen ein Außereinandertreten des Seelenhaften und des objectiven Bewußtſeyns ſich zeigt. Wir haben hierbei kaum nöthig, an Dasjenige zu erinnern, was

ſchon früher über den Unterſchied jener beiden Weiſen des Verhaltens des Menſchen zu ſeiner Welt geſagt worden iſt, — daß nämlich das objective Bewußtſeyn die Welt als eine ihm äußerliche, unendliche mannigfache, aber in allen ihren Punkten nothwendig zuſammenhangende, nichts Unvermitteltes in ſich enthaltende Objectivität weiß, und ſich zu derſelben auf eine ihr entſprechende, das heißt, ebenſo mannigfache, beſtimmte, vermittelte und nothwendige Weiſe verhält, daher zu einer beſtimmten Form der äußerlichen Objectivität nur durch ein beſtimmtes Sinnesorgan in Beziehung zu treten, — zum Beiſpiel nur mit den Augen zu ſehen vermag; wohingegen das Fühlen oder die ſubjective Weiſe des Wiſſens die dem objectiven Wiſſen unentbehrlichen Vermittlungen und Bedingungen ganz oder wenigſtens zum Theil entbehren, und unmittelbar, zum Beiſpiel ohne die Hülfe der Augen und ohne die Vermittlung des Lichtes, das Sehbare wahrnehmen kann.

1. Dies unmittelbare Wiſſen kommt zuvörderſt in den ſogenannten Metall- und Waſſerfühlern zur Erſcheinung. Darunter verſteht man Menſchen, die in ganz wachem Zuſtande, ohne die Vermittlung des Geſichtsſinnes, unter dem Erdboden befindliches Metall oder Waſſer bemerken. Das nicht ſeltene Vorkommen ſolcher Menſchen unterliegt keinem Zweifel. Amoretti hat, nach ſeiner Verſicherung, an mehr als vierhundert, zum Theil ganz geſunden Individuen dieſe Eigenthümlichkeit des Fühlens entdeckt. Außer dem Metall und Waſſer wird von manchen Menſchen auch Salz auf ganz vermittlungsloſe Weiſe empfunden, indem das letztere, wenn es in großer Menge vorhanden iſt, in ihnen Uebelbefinden und Beängſtigung erregt. Beim Aufſuchen verborgner Gewäſſer und Metalle, ſo wie des Salzes wenden Individuen gedachter Art auch die Wünſchelruthe an. Dieß iſt eine, die Geſtalt einer Gabel habende Haſelgerte,

welche an der Gabel mit beiden Händen gehalten wird, und ſich mit ihrer Spitze nach den eben erwähnten Gegenſtänden hinunterbiegt. Es verſteht ſich dabei von ſelbſt, daß dieſe Bewegung des Holzes nicht in dieſem ſelber irgendwie ihren Grund hat, ſondern allein durch die Empfindung des Menſchen beſtimmt wird; gleichwie auch bei dem ſogenannten Penduliren, — obgleich dabei, im Fall der Anwendung mehrerer Metalle, zwiſchen dieſen eine gewiſſe Wechſelwirkung ſtattfinden kann, — die Empfindung des Menſchen immer das hauptſächlich Beſtimmende iſt; denn hält man, zum Beiſpiel, einen goldenen Ring über einem Glas Waſſer, und ſchlägt der Ring an den Rand des Glaſes ſo oft an, als die Uhr Stunden zeigt; ſo rührt Dieß einzig daher, daß, wenn, zum Beiſpiel, der elfte Schlag kommt, und ich weiß, daß es elf Uhr iſt, dieß mein Wiſſen hinreicht, den Pendel feſtzuhalten. — Das mit der Wünſchelruthe bewaffnete Fühlen ſoll ſich aber mitunter auch weiter, als auf das Entdecken todter Naturdinge erſtreckt, und namentlich zur Auffindung von Dieben und Mördern gedient haben. So viel Charlanterie in den über dieſen Punkt vorhandenen Erzählungen immerhin ſeyn mag, ſo ſcheinen einige hierbei erwähnte Fälle doch Glauben zu verdienen, — beſonders, zum Beiſpiel, der Fall, wo ein im ſiebenzehnten Jahrhundert lebender, des Mordes verdächtiger franzöſiſcher Bauer, in den Keller, in welchem der Mord verübt worden war, geführt und daſelbſt in Angſtſchweiß gerathend, von den Mördern ein Gefühl bekam, kraft deſſen er die von denſelben auf ihrer Flucht eingeſchlagenen Wege und beſuchten Aufenthaltsorte auffand, im ſüdlichen Frankreich einen der Mörder in einem Gefängniß entdeckte und den zweiten bis nach der ſpaniſchen Grenze verfolgte, wo er umzukehren gezwungen wurde. Solch' Individuum hat eine ſo ſcharfe Empfindung, wie ein die Spur ſeines Herren meilenweit verfolgender Hund.

2. Die zweite hier zu betrachtende Erſcheinung des un-

mittelbaren oder fühlenden Wissens hat mit der eben besprochenen ersten Dieß gemein, daß in beiden ein Gegenstand ohne die Vermittlung des specifischen Sinnes, auf welchen derselbe sich vornämlich bezieht, empfunden wird. Zugleich unterscheidet sich aber diese zweite Erscheinung von der ersten dadurch, daß bei ihr nicht ein so ganz vermittlungsloses Verhalten, wie bei jener ersten stattfindet, sondern der betreffliche specifische Sinn, entweder durch den vorzugsweise in der Herzgrube thätigen Gemeinsinn, oder durch den Tastsinn, ersetzt wird. Solches Fühlen zeigt sich sowohl in der Katalepsie überhaupt, — einem Zustande der Lähmung der Organe, — als namentlich beim Schlafwandeln, einer Art von kataleptischem Zustande, in welchem das Träumen sich nicht bloß durch Sprechen, sondern auch durch Herumgehen äußert und sonstige Handlungen entstehen läßt, denen ein vielfach richtiges Gefühl von den Verhältnissen der umgebenden Gegenstände zu Grunde liegt. Was das Eintreten dieses Zustandes betrifft, so kann derselbe, bei einer bestimmten Disposition dazu, durch rein äußerliche Dinge, zum Beispiel, durch gewisse des Abends gegessene Speisen hervorgebracht werden. Ebenso bleibt die Seele, nach dem Eintritt dieses Zustandes, von den Außendingen abhängig; so hat, zum Beispiel, in der Nähe der Schlafwandler ertönende Musik dieselben dazu veranlaßt, ganze Romane im Schlaf zu sprechen. Rücksichtlich der Thätigkeit der Sinne in diesem Zustande ist aber zu bemerken, daß die eigentlichen Schlafwandler wohl hören und fühlen; daß dagegen ihr Auge, gleichviel, ob es geschlossen oder offen sey, starr ist; daß somit derjenige Sinn, für welchen vornämlich die Gegenstände in die zum wahrhaften Verhältniß des Bewußtseyns nöthige Entfernung von mir treten, in diesem Zustande der nichtvorhandenen Trennung des Subjectiven und Objectiven thätig zu seyn aufhört. Wie schon bemerkt, wird im Schlafwandeln das erlöschende Gesicht durch den Gefühlssinn vertreten; — eine Vertretung, die bei den eigentlichen Blinden nur in geringe-

rem Umfange erfolgt, übrigens in beiden Fällen nicht ſo verſtanden werden darf, als ob durch Abſtumpfung des einen Sinnes dem anderen Sinne auf rein phyſiſchem Wege eine Verſchärfung zu Theil würde, da dieſe vielmehr bloß dadurch entſteht, daß die Seele ſich mit ungetheilter Kraft in den Gefühlsſinn hineinwirft. Dieſer leitet die Schlafwandler jedoch ganz und gar nicht immer richtig; die zuſammengeſetzten Handlungen derſelben ſind etwas Zufälliges; ſolche Perſonen ſchreiben im Schlafwandeln wohl mitunter Briefe; oft werden ſie jedoch durch ihr Gefühl betrogen, indem ſie, zum Beiſpiel, auf einem Pferde zu ſitzen glauben, während ſie in der That auf einem Dache ſind. Außer der wunderbaren Verſchärfung des Gefühlsſinnes kommt aber, wie gleichfalls ſchon bemerkt, in den kataleptiſchen Zuſtänden auch der Gemeinſinn vorzüglich in der Herzgrube zu einer dermaaßen erhöhten Thätigkeit, daß er die Stelle des Geſichts, des Gehörs, oder auch des Geſchmacks vertritt. So behandelte ein franzöſiſcher Arzt in Lyon, zu der Zeit, wo der thieriſche Magnetismus noch nicht bekannt war, eine kranke Perſon, welche nur an der Herzgrube hörte und las, und die in einem Buche leſen konnte, welches in einem anderen Zimmer Jemand hielt, der, mit dem an der Herzgrube der kranken Perſon ſtehenden Individuum, auf Veranſtaltung des Arztes, durch eine Kette dazwiſchen befindlicher Perſonen in Verbindung geſetzt war. Solches Fernſehen iſt übrigens von Denjenigen, in welchen es entſtand, auf verſchiedene Weiſe beſchrieben worden. Häufig ſagen Dieſelben, daß ſie die Gegenſtände innerlich ſehen; oder ſie behaupten, es ſcheine ihnen, als ob Strahlen von den Gegenſtänden ausgingen. Was aber die oben erwähnte Vertretung des Geſchmacks durch den Gemeinſinn anbelangt, ſo hat man Beiſpiele, daß Perſonen die Speiſen geſchmeckt haben, die man ihnen auf den Magen legte.

3. Die dritte Erſcheinung des unmittelbaren Wiſſens iſt

die, daß, ohne die Mitwirkung irgend eines ſpecifiſchen Sinnes, und ohne das an einem einzelnen Theile des Leibes erfolgende Thätigwerden des Gemeinſinnes, aus einer unbeſtimmten Empfindung, ein Ahnen oder Schauen, eine Viſion von etwas nicht ſinnlich Nahem, ſondern im Raume oder in der Zeit Fernem, von etwas Zukünftigem oder Vergangenem entſteht. Obgleich es nun oft ſchwierig iſt, die bloß ſubjectiven, auf nicht vorhandene Gegenſtände bezüglichen Viſionen von denjenigen Viſionen zu unterſcheiden, die etwas Wirkliches zu ihrem Inhalt haben; ſo iſt dieſer Unterſchied hier doch feſtzuhalten. Die erſtere Art der Viſionen kommt zwar auch im Somnambulismus, vornämlich aber in einem überwiegend phyſiſchen Krankheitszuſtande, zum Beiſpiel, in der Fieberhitze, ſelbſt bei wachem Bewußtſeyn, vor. Ein Beiſpiel ſolcher ſubjectiven Viſion iſt Fr. Nicolai, der, im wachen Zuſtande auf der Straße andere Häuſer, als die wirklich daſelbſt vorhandenen mit vollkommner Deutlichkeit ſah, und dennoch wußte, daß Dieß nur Täuſchung war. Der vorherrſchend phyſiſche Grund dieſer poetiſchen Illuſion jenes ſonſt ſtockproſaiſchen Individuums offenbarte ſich dadurch, daß dieſelbe durch das Anſetzen von Blutigeln an den Maſtdarm beſeitigt wurde.

In unſerer anthropologiſchen Betrachtung haben wir aber vorzugsweiſe die zweite Art der Viſionen, — diejenigen, welche ſich auf wirklich vorhandene Gegenſtände beziehen, — in's Auge zu faſſen. Um das Wunderbare der hieher gehörigen Erſcheinungen zu begreifen, kommt es darauf an, in Betreff der Seele folgende Geſichtspunkte feſtzuhalten.

Die Seele iſt das Allesdurchdringende, nicht bloß in einem beſonderen Individuum Exiſtirende; denn, wie wir bereits früher geſagt haben, muß dieſelbe als die Wahrheit, als die Idealität alles Materiellen, als das ganz Allgemeine gefaßt werden, in welchem alle Unterſchiede nur als ideelle ſind, und welches nicht einſeitig dem Anderen gegenüberſteht,

ſondern über das Andere übergreift. Zugleich aber iſt die Seele individuelle, beſonders beſtimmte Seele; ſie hat daher mannigfache Beſtimmungen oder Beſonderungen in ſich; dieſelben erſcheinen, zum Beiſpiel, als Triebe und Neigungen. Dieſe Beſtimmungen ſind, obgleich von einander unterſchieden, dennoch für ſich nur etwas Allgemeines. In mir, als beſtimmtem Individuum, erhalten dieſelben erſt einen beſtimmten Inhalt. So wird, zum Beiſpiel, die Liebe zu den Eltern, Verwandten, Freunden u. ſ. w. in mir individualiſirt; denn ich kann nicht Freund u. ſ. w. überhaupt ſeyn, ſondern bin nothwendigerweiſe mit dieſen Freunden dieſer, an dieſem Ort, in dieſer Zeit und in dieſer Lage lebende Freund. Alle die in mir individualiſirten und von mir durchlebten allgemeinen Seelenbeſtimmungen machen meine Wirklichkeit aus, ſind daher nicht meinem Belieben überlaſſen, ſondern bilden vielmehr die Mächte meines Lebens und gehören zu meinem wirklichen Seyn ebenſo gut, wie mein Kopf oder meine Bruſt zu meinem lebendigen Daſeyn gehört. Ich bin dieſer ganze Kreis von Beſtimmungen: dieſelben ſind mit meiner Individualität verwachſen; jeder einzelne Punkt in dieſem Kreiſe, — zum Beiſpiel, der Umſtand, daß ich jetzt hier ſitze, — zeigt ſich der Willkür meines Vorſtellens dadurch entnommen, daß er in die Totalität meines Selbſtgefühls als Glied einer Kette von Beſtimmungen geſtellt iſt, oder — mit anderen Worten — von dem Gefühl der Totalität meiner Wirklichkeit umfaßt wird. Von dieſer meiner Wirklichkeit, von dieſer meiner Welt weiß ich aber, in ſofern ich nur erſt fühlende Seele, noch nicht waches, freies Selbſtbewußtſeyn bin, auf ganz unmittelbare, auf ganz abſtract poſitive Weiſe, da ich, wie ſchon bemerkt, auf dieſem Standpunkt die Welt noch nicht von mir abgetrennt, noch nicht als ein Aeußerliches geſetzt habe, mein Wiſſen von derſelben ſomit noch nicht durch den Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven und durch Aufhebung dieſes Gegenſatzes vermittelt iſt.

Den Inhalt dieses schauenden Wissens müssen wir nun näher bestimmen.

(1) Zuerst giebt es Zustände, wo die Seele von einem Inhalte weiß, den sie längst vergessen hat, und den sie im Wachen sich nicht mehr in's Bewußtseyn zu bringen vermag. Diese Erscheinung kommt in mancherlei Krankheiten vor. Die auffallendste Erscheinung dieser Art ist die, daß Menschen in Krankheiten eine Sprache reden, mit welcher sie sich zwar in früher Jugend beschäftigt haben, die sie aber im wachen Zustande zu sprechen nicht mehr fähig sind. Auch geschieht es, daß gemeine Leute, die sonst nur plattdeutsch mit Leichtigkeit zu sprechen gewohnt sind, im magnetischen Zustande ohne Mühe hochdeutsch sprechen. Nicht weniger unzweifelhaft ist der Fall, daß Menschen in solchem Zustande den niemals von ihnen auswendig gelernten, aus ihrem wachen Bewußtseyn entschwundenen Inhalt einer vor geraumer Zeit von ihnen durchgemachten Lectüre mit vollkommener Fertigkeit hersagen. So recitirte, zum Beispiel, Jemand aus Young's Nachtgedanken eine lange Stelle, von welcher er wachend nichts mehr wußte. Ein besonders merkwürdiges Beispiel ist auch ein Knabe, der, in frühster Jugend durch Fallen am Gehirn verletzt und deßhalb operirt, nach und nach das Gedächtniß so sehr verlor, daß er nach Einer Stunde nicht mehr wußte, was er gethan hatte, — und der, in magnetischen Zustand versetzt, das Gedächtniß vollkommen wieder erhielt; dergestalt, daß er die Ursache seiner Krankheit und die bei der erlittenen Operation gebrauchten Instrumente, sowie die dabei thätig gewesenen Personen angeben konnte.

(2) Noch wunderbarer, als das eben betrachtete Wissen von einem schon in das Innere der Seele niedergelegten Inhalt, kann das vermittlungslose Wissen von Begebenheiten erscheinen, die dem fühlenden Subject noch äußerlich sind. Denn rücksichtlich dieses zweiten Inhalts der schauenden Seele wissen wir, daß die Existenz des Aeußerlichen an Raum und Zeit gebunden,

und unſer gewöhnliches Bewußtſeyn durch dieſe beiden Formen des Außereinander vermittelt iſt.

Was zuerſt das räumlich uns Ferne betrifft, ſo können wir von demſelben, in ſofern wir waches Bewußtſeyn ſind, nur unter der Bedingung wiſſen, daß wir die Entfernung auf eine vermittelte Weiſe aufheben. Dieſe Bedingung iſt aber für die ſchauende Seele nicht vorhanden. Der Raum gehört nicht der Seele, ſondern der äußerlichen Natur an; und indem dieß Aeußerliche von der Seele erfaßt wird, hört daſſelbe auf, räumlich zu ſeyn, da es, durch die Idealität der Seele verwandelt, weder ſich ſelber noch uns äußerlich bleibt. Wenn daher das freie, verſtändige Bewußtſeyn zur Form der bloß fühlenden Seele herabſinkt, ſo iſt das Subject nicht mehr an den Raum gebunden. Beiſpiele dieſer Unabhängigkeit der Seele vom Raume ſind in großer Menge vorgekommen. Wir müſſen hierbei zwei Fälle unterſcheiden. Entweder ſind die Begebenheiten dem ſchauenden Subjecte abſolut äußerlich und werden ohne alle Vermittlung von ihm gewußt, — oder ſie haben im Gegentheil für daſſelbe ſchon die Form eines Innerlichen, alſo eines ihm Nichtfremden, eines Vermittelten dadurch zu erhalten angefangen, daß ſie auf ganz objective Art von einem anderen Subjecte gewußt werden, zwiſchen welchem und dem ſchauenden Individuum eine ſo vollſtändige Seeleneinheit beſteht, daß Dasjenige, was in dem objectiven Bewußtſeyn des Erſteren iſt, auch in die Seele des Letzteren eindringt. Die durch das Bewußtſeyn eines anderen Subjects vermittelte Form des Schauens haben wir erſt ſpäter, bei dem eigentlichen magnetiſchen Zuſtande, zu betrachten. Hier dagegen müſſen wir uns mit dem erſterwähnten Fall des durchaus vermittlungsloſen Wiſſens von räumlich fernen äußerlichen Begebenheiten beſchäftigen.

Beiſpiele von dieſer Weiſe des Schauens kommen in älteren Zeiten, — in Zeiten eines mehr ſeelenhaften Lebens, — viel häufiger vor, als in der neueren Zeit, wo die Selbſtſtändigkeit des

verſtändigen Bewußtſeyns ſich weit mehr entwickelt hat. Die nicht friſchweg des Irrthums oder der Lüge zu zeihenden alten Chroniken erzählen manchen hierher gehörigen Fall. Bei dem Ahnen des im Raum Entfernten kann übrigens, bald ein dunkleres, bald ein helleres Bewußtſeyn ſtattfinden. Dieſer Wechſel in der Klarheit des Schauens zeigte ſich, zum Beiſpiel, an einem Mädchen, die, ohne daß ſie im wachen Zuſtande Etwas davon wußte, einen Bruder in Spanien hatte, und die in ihrem Hellſehen, anfangs nur undeutlich, dann aber deutlich dieſen Bruder in einem Spitale ſah, — darauf denſelben todt und geöffnet, — nachher jedoch wieder lebendig zu erblicken glaubte, — und — wie ſich ſpäter ergab — darin richtig geſehen hatte, daß ihr Bruder wirklich zur Zeit jenes Schauens in einem Spital in Valladolid geweſen war; — während ſie ſich dagegen darin, daß ſie denſelben todt zu ſehen meinte, geirrt hatte, da nicht dieſer Bruder, ſondern eine andere Perſon neben demſelben zu jener Zeit geſtorben war. — In Spanien und Italien, wo das Naturleben des Menſchen allgemeiner iſt, als bei uns, ſind ſolche Geſichte, wie das eben erwähnte, namentlich bei Frauen und Freunden, in Bezug auf entfernte Freunde und Gatten, etwas Nichtſeltenes.

Ebenſo, wie über die Bedingung des Raumes, erhebt ſich aber die ſchauende Seele zweitens über die Bedingung der Zeit. Schon oben haben wir geſehen, daß die Seele, im Zuſtande des Schauens, etwas durch die verfloſſene Zeit aus ihrem wachen Bewußtſeyn völlig Entferntes ſich wieder gegenwärtig machen kann. Intereſſanter iſt jedoch für die Vorſtellung die Frage, ob der Menſch auch das durch die zukünftige Zeit von ihm Getrennte klar zu wiſſen vermöge. Auf dieſe Frage haben wir Folgendes zu erwiedern. Zuvörderſt können wir ſagen, daß, wie das vorſtellende Bewußtſeyn ſich irrt, wenn daſſelbe das vorher beſprochene Schauen einer durch ihre räumliche Entfernung dem leiblichen Auge gänzlich entrückten Einzelnheit für etwas Beſſeres als das Wiſſen von Vernunftwahrheiten hält, — ſo die Vorſtellung

in gleichem Irrthum befangen iſt, indem ſie meint, ein vollkommen ſicheres und verſtändig beſtimmtes Wiſſen des Zukünftigen würde etwas ſehr Hohes ſeyn, und man habe ſich für das Entbehren eines ſolchen Wiſſens nach Troſtgründen umzuſehen. Umgekehrt muß vielmehr geſagt werden, daß es zum Verzweifeln langweilig ſeyn würde, ſeine Schickſale mit völliger Beſtimmtheit vorher zu wiſſen und dieſelben dann, der Reihe nach, ſammt und ſonders durchzuleben. Ein Vorauswiſſen dieſer Art gehört aber zu den Unmöglichkeiten; denn Dasjenige, was nur erſt ein Zukünftiges, alſo ein bloß An-ſich-ſeyendes iſt, — Das kann gar nicht Gegenſtand des wahrnehmenden, verſtändigen Bewußtſeyns werden, da nur das Exiſtirende, das zur Einzelnheit eines ſinnlich Gegenwärtigen Gelangte wahrgenommen wird. Allerdings vermag der menſchliche Geiſt ſich über das ausſchließlich mit der ſinnlich gegenwärtigen Einzelnheit beſchäftigte Wiſſen zu erheben; die abſolute Erhebung darüber findet aber nur in dem begreifenden Erkennen des Ewigen ſtatt; denn das Ewige wird nicht, wie das ſinnlich Einzelne, von dem Wechſel des Entſtehens und Vergehens ergriffen, iſt daher weder ein Vergangenes noch ein Zukünftiges, ſondern das über die Zeit erhabene, alle Unterſchiede derſelben als aufgehobene in ſich enthaltende abſolut Gegenwärtige. Im magnetiſchen Zuſtande dagegen kann bloß eine bedingte Erhebung über das Wiſſen des unmittelbar Gegenwärtigen erfolgen; das in dieſem Zuſtande ſich offenbarende Vorauswiſſen bezieht ſich immer nur auf den einzelnen Kreis der Exiſtenz des Hellſehenden, beſonders auf deſſen individuelle Krankheitsdispoſition, und hat, — was die Form betrifft, — nicht den nothwendigen Zuſammenhang und die beſtimmte Gewißheit des objectiven, verſtändigen Bewußtſeyns. Der Hellſehende iſt in einem concentrirten Zuſtande und ſchaut dieß ſein eingehülltes, prägnantes Leben auf concentrirte Weiſe an. In der Beſtimmtheit dieſes Concentrirten ſind auch die Beſtimmungen des Raumes

und der Zeit als eingehüllte enthalten. Für ſich ſelber jedoch werden dieſe Formen des Außereinander von der in ihre Innerlichkeit verſunkenen Seele des Hellſehenden nicht erfaßt; Dieß geſchieht nur von Seiten des ſeine Wirklichkeit ſich als eine äußerliche Welt gegenüberſtellenden objectiven Bewußtſeyns. Da aber der Hellſehende zugleich ein Vorſtellendes iſt, ſo muß er jene in ſein concentrirtes Leben eingehüllten Beſtimmungen auch herausheben, oder — was Daſſelbe iſt — ſeinen Zuſtand in die Formen des Raumes und der Zeit hinausſetzen, denſelben überhaupt nach der Weiſe des wachen Bewußtſeyns auslegen. Hieraus erhellt, in welchem Sinne das ahnende Schauen eine Vermittlung der Zeit in ſich hat, während daſſelbe andererſeits dieſer Vermittlung nicht bedarf und eben deßwegen fähig iſt, in die Zukunft vorzudringen. Das Quantum der in dem angeſchauten Zuſtande liegenden zukünftigen Zeit iſt aber nicht etwas für ſich Feſtes, ſondern eine Art und Weiſe der Qualität des geahnten Inhalts, — etwas zu dieſer Qualität ebenſo Gehöriges, wie, zum Beiſpiel, die Zeit von drei oder vier Tagen zur Beſtimmtheit der Natur des Fiebers gehört. Das Herausheben jenes Zeitquantums beſteht daher in einem entwickelnden Eingehen in das Intenſive des Geſchauten. Bei dieſer Entwicklung iſt nun unendliche Täuſchung möglich. Niemals wird die Zeit von den Hellſehenden genau angegeben, meiſtentheils werden vielmehr die auf die Zukunft ſich beziehenden Ausſagen ſolcher Menſchen zu Schanden; zumal, wenn dieſe Schauungen zu ihrem Inhalt Ereigniſſe haben, die vom freien Willen anderer Perſonen abhängen. Daß die Hellſehenden in dem fraglichen Punkt ſich ſo oft täuſchen, iſt ganz natürlich; denn ſie ſchauen ein Zukünftiges nur nach ihrer ganz unbeſtimmten, unter dieſen Umſtänden ſo, unter anderen Umſtänden anders beſtimmten zufälligen Empfindung an, und legen dann den geſchauten Inhalt auf ebenſo unbeſtimmte und zufällige Weiſe aus. Andererſeits kann allerdings jedoch das Vorkommen ſich wirklich beſtätigender

hieher gehöriger, höchſt wunderbarer Ahnungen und Viſionen durchaus nicht geleugnet werden. So ſind Perſonen durch die Ahnung des nachher wirklich erfolgenden Einſturzes eines Hauſes oder einer Decke aufgeweckt und zum Verlaſſen des Zimmers oder des Hauſes getrieben worden. So ſollen zuweilen auch Schiffer von dem nichttäuſchenden Vorgefühl eines Sturmes befallen werden, von welchem das verſtändige Bewußtſeyn noch gar kein Anzeichen bemerkt. Auch wird behauptet, daß viele Menſchen die Stunde ihres Todes vorher geſagt haben. Vorzüglich in den ſchottiſchen Hochlanden, in Holland und in Weſtphalen finden ſich häufige Beiſpiele von Ahnungen des Zukünftigen. Beſonders bei den ſchottiſchen Gebirgsbewohnern iſt das Vermögen des ſogenannten zweiten Geſichts (second sight) noch jetzt nichts Seltenes. Mit dieſem Vermögen begabte Perſonen ſehen ſich doppelt, erblicken ſich in Verhältniſſen und Zuſtänden, in denen ſie erſt ſpäter ſeyn werden. Zur Erklärung dieſes wunderbaren Phänomens kann Folgendes geſagt werden. Wie man bemerkt hat, iſt das second sight in Schottland früherhin viel häufiger geweſen, als jetzt. Für das Entſtehen deſſelben ſcheint ſonach ein eigenthümlicher Standpunkt der geiſtigen Entwicklung nothwendig zu ſeyn, — und zwar ein vom Zuſtande der Rohheit wie von dem Zuſtande großer Bildung gleichmäßig entfernter Standpunkt, auf welchem die Menſchen keine allgemeinen Zwecke verfolgen, ſondern ſich nur für ihre individuellen Verhältniſſe intereſſiren, — ihre zufälligen, beſonderen Zwecke, ohne gründliche Einſicht in die Natur der zu behandelnden Verhältniſſe, in träger Nachahmung des Althergebrachten ausführen, — ſomit, um die Erkenntniß des Allgemeinen und Nothwendigen unbekümmert, ſich nur mit Einzelnem und Zufälligem beſchäftigen. Gerade durch dieſe Verſunkenheit des Geiſtes in das Einzelne und Zufällige ſcheinen die Menſchen zum Schauen einer noch in der Zukunft verborgenen einzelnen Begebenheit, beſonders, wenn dieſe ihnen nicht gleichgültig iſt, oft befähigt zu

werden. — Es verſteht ſich indeß bei dieſer, wie bei ähnlichen Erſcheinungen, von ſelber, daß die Philoſophie nicht darauf ausgehen kann, alle einzelnen, häufig nicht gehörig beglaubigten, im Gegentheil äußerſt zweifelhaften Umſtände erklären zu wollen; wir müſſen uns vielmehr in der philoſophiſchen Betrachtung, wie wir im Obigen gethan haben, auf die Hervorhebung der bei den fraglichen Erſcheinungen feſtzuhaltenden Hauptgeſichtspunkte beſchränken.

(3) Während nun bei dem unter Nummer (1) betrachteten Schauen die in ihre Innerlichkeit verſchloſſene Seele nur einen ihr *ſchon angehörigen* Inhalt ſich wieder gegenwärtig macht, — und während dagegen bei dem unter Nummer (2) beſprochenen Stoffe die Seele in das Schauen eines einzelnen *äußerlichen* Umſtandes verſenkt iſt, — kehrt dieſelbe *drittens* in dem ſchauenden Wiſſen von ihrem *eigenen Inneren*, von ihrem Seelen- und Körperzuſtande, aus jener Beziehung auf ein Aeußerliches, zu ſich ſelber zurück. Dieſe Seite des Schauens hat einen ſehr weiten Umfang und kann zugleich zu einer bedeutenden Klarheit und Beſtimmtheit gelangen. Etwas vollkommen Beſtimmtes und Richtiges werden jedoch die Hellſehenden über ihren körperlichen Zuſtand nur dann anzugeben vermögen, wenn dieſelben mediciniſch gebildet ſind, ſomit in ihrem wachen Bewußtſeyn eine genaue Kenntniß der Natur des menſchlichen Organismus beſitzen. Von den nicht mediciniſch gebildeten Hellſehenden dagegen darf man keine anatomiſch und phyſiologiſch völlig richtigen Angaben erwarten; ſolchen Perſonen wird es im Gegentheil äußerſt ſchwer, die concentrirte Anſchauung, die ſie von ihrem Körperzuſtand haben, in die Form des verſtändigen Denkens zu überſetzen; und ſie können das von ihnen Geſchaute doch immer nur in die Form *ihres*, — das heißt, — eines mehr oder weniger unklaren und unwiſſenden wachen Bewußtſeyns erheben. — So wie aber bei den verſchiedenen hellſehenden Individuen das unmittelbare Wiſſen von ihrem *Körperzuſtand* ein ſehr verſchiedenes iſt, ſo herrſcht auch in dem ſchauenden Erkennen ihres

geiſtigen Inneren, ſowohl in Bezug auf die Form, als in Betreff des Inhalts, eine große Verſchiedenheit. Edlen Naturen wird im Hellſehen, — da dieß ein Zuſtand des Hervortretens der Subſtantialität der Seele iſt, — eine Fülle edlen Empfindens, ihr wahres Selbſt, der beſſere Geiſt des Menſchen aufgeſchloſſen und erſcheint ihnen oft als beſonderer Schutzgeiſt. Niedrige Menſchen hingegen offenbaren in jenem Zuſtande ihre Niedrigkeit und überlaſſen ſich derſelben ohne Rückhalt. Individuen von mittlerem Werthe endlich beſtehen während des Hellſehens häufig einen ſittlichen Kampf mit ſich ſelber, da in dieſem neuen Leben, in dieſem ungeſtörten inneren Schauen, das Bedeutendere und Edlere der Charaktere hervortritt und ſich gegen das Fehlerhafte derſelben vernichtend kehrt.

4. Dem ſchauenden Wiſſen von dem eigenen geiſtigen und körperlichen Zuſtande reiht ſich als eine vierte Erſcheinung das hellſehende Erkennen eines fremden Seelen- und Körperzuſtandes an. Dieſer Fall ereignet ſich beſonders im magnetiſchen Somnambulismus, wenn durch den Rapport, in welchen das in dieſem Zuſtande befindliche Subject mit einem anderen Subjecte geſetzt worden iſt, die beiderſeitigen Lebensſphären derſelben gleichſam zu einer einzigen geworden ſind.

5. Erreicht endlich dieſer Rapport den höchſten Grad der Innigkeit und Stärke, ſo kommt fünftens die Erſcheinung vor, daß das ſchauende Subject nicht bloß von, ſondern in einem anderen Subjecte weiß, ſchaut und fühlt, ohne directe Aufmerkſamkeit auf das andere Individuum alle Begegniſſe deſſelben unmittelbar mitempfindet, die Empfindungen der fremden Individualität als ſeine eigenen in ſich hat. Von dieſer Erſcheinung finden ſich die auffallendſten Beiſpiele. So behandelte ein franzöſiſcher Arzt zwei ſich gegenſeitig ſehr liebende Frauen, die in bedeutender Entfernung die beiderſeitigen Krankheitszuſtände in

einander empfanden. Hierher kann auch der Fall gerechnet werden, wo ein Soldat die Angſt ſeiner von Räubern gebundenen Mutter, trotz einer ziemlichen Entfernung von ihr, in ſolcher Stärke unmittelbar mitempfand, daß er ohne Weiteres zu ihr zu eilen ſich unwiderſtehlich gedrungen fühlte.

Die im Obigen beſprochenen fünf Erſcheinungen ſind die Hauptmomente des ſchauenden Wiſſens. Dieſelben haben ſämmtlich die Beſtimmung mit einander gemein, daß ſie ſich immer auf die individuelle Welt der fühlenden Seele beziehen. Dieſe Beziehung begründet jedoch unter ihnen keinen ſo untrennbaren Zuſammenhang, daß ſie immer alle in Einem und demſelben Subjecte hervortreten müßten. Zweitens iſt jenen Erſcheinungen auch Dieß gemeinſam, daß dieſelben ſowohl in Folge phyſiſcher Krankheit, als auch, bei ſonſt geſunden Perſonen, vermöge einer gewiſſen beſonderen Dispoſition entſtehen können. In beiden Fällen ſind jene Erſcheinungen unmittelbare Naturzuſtände; nur als ſolche haben wir ſie bisher betrachtet. Sie können aber auch abſichtlich hervorgerufen werden. Wenn dieß geſchieht, bilden ſie

den eigentlichen animaliſchen Magnetismus,

mit welchem wir uns jetzt zu beſchäftigen haben.

Was zunächſt den Namen „animaliſcher Magnetismus“ betrifft, ſo iſt derſelbe urſprünglich daher entſtanden, daß Mesmer damit angefangen hat, mit Magneten den magnetiſchen Zuſtand zu erwecken. Nachher hat man jenen Namen beibehalten, weil auch im thieriſchen Magnetismus eine unmittelbare gegenſeitige Beziehung zweier Exiſtenzen, wie im unorganiſchen Magnetismus, ſtattfindet. Außerdem iſt der fragliche Zuſtand hie und da Mesmerismus, Solarismus, Tellurismus genannt worden. Unter dieſen drei Benennungen hat jedoch die erſterwähnte für ſich nichts Bezeichnendes; und die beiden letzteren beziehen ſich auf eine durchaus andere Sphäre, als auf die des thieriſchen Magnetismus; die geiſtige Natur, welche bei dieſem in Anſpruch genommen wird, enthält noch ganz Anderes

in ſich, als bloß ſolariſche und telluriſche Momente, — als dieſe ganz abſtracten Beſtimmungen, die wir bereits §. 392 an der noch nicht zum individuellen Subject entwickelten natürlichen Seele betrachtet haben.

Erſt durch den eigentlichen animaliſchen Magnetismus iſt das allgemeine Intereſſe auf die magnetiſchen Zuſtände gerichtet worden, da man durch denſelben die Macht erhalten hat, alle möglichen Formen dieſer Zuſtände herauszubilden und zu entwickeln. Die auf dieſem Wege abſichtlich hervorgebrachten Erſcheinungen ſind jedoch nicht verſchieden von den ſchon beſprochenen, auch ohne Concurrenz des eigentlichen animaliſchen Magnetismus erfolgenden Zuſtänden; durch ihn wird nur geſetzt, was ſonſt als unmittelbarer Naturzuſtand vorhanden iſt.

1. Um nun zuvörderſt die Möglichkeit einer abſichtlichen Hervorbringung des magnetiſchen Zuſtandes zu begreifen, brauchen wir uns nur an Dasjenige zu erinnern, was wir als den Grundbegriff dieſes ganzen Standpunkts der Seele angegeben haben. Der magnetiſche Zuſtand iſt eine Krankheit; denn, wenn überhaupt das Weſen der Krankheit in die Trennung eines beſonderen Syſtems des Organismus von dem allgemeinen phyſiologiſchen Leben geſetzt werden muß, und wenn eben dadurch, daß ſich ein beſonderes Syſtem jenem allgemeinen Leben entfremdet, der animaliſche Organismus ſich in ſeiner Endlichkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit von einer fremden Gewalt darſtellt; — ſo beſtimmt ſich jener allgemeine Begriff der Krankheit in Bezug auf den magnetiſchen Zuſtand näher auf die Weiſe, daß in dieſer eigenthümlichen Krankheit zwiſchen meinem ſeelenhaften und meinem wachen Seyn, zwiſchen meiner fühlenden Naturlebendigkeit und meinem vermittelten, verſtändigen Bewußtſeyn ein Bruch entſteht, der, — da jeder Menſch die ebengenannten beiden Seiten in ſich ſchließt, — auch in dem geſundeſten Menſchen allerdings der Möglichkeit nach enthalten iſt, aber nicht in allen Individuen, ſondern nur in den-

jenigen, welche dazu eine beſondere Anlage haben, zur Exiſtenz kommt, und erſt, in ſofern er aus ſeiner Möglichkeit in die Wirklichkeit tritt, zu etwas Krankhaftem wird. Wenn ſich aber mein ſeelenhaftes Leben von meinem verſtändigen Bewußtſeyn trennt und deſſen Geſchäft übernimmt, büße ich meine, im verſtändigen Bewußtſeyn wurzelnde Freiheit ein, verliere ich die Fähigkeit, mich einer fremden Gewalt zu verſchließen, werde dieſer vielmehr unterwürfig. Wie nun der von ſelber entſtehende magnetiſche Zuſtand in die Abhängigkeit von einer fremden Gewalt ausſchlägt; ſo kann auch umgekehrt von einer äußerlichen Gewalt der Anfang gemacht, und, — indem dieſelbe mich bei der an ſich in mir vorhandenen Trennung meines fühlenden Lebens und meines denkenden Bewußtſeyns erfaßt, — dieſer Bruch in mir zur Exiſtenz gebracht, ſomit der magnetiſche Zuſtand künſtlich bewirkt werden. Jedoch können, wie bereits angedeutet, nur diejenigen Individuen, in welchen eine beſondere Dispoſition zu dieſem Zuſtande ſchon vorhanden iſt, leicht und dauernd Epopten werden; wogegen Menſchen, die nur durch beſondere Krankheit in jenen Zuſtand kommen, nie vollkommene Epopten ſind. Die fremde Gewalt aber, welche den magnetiſchen Somnambulismus in einem Subjecte erzeugt, iſt hauptſächlich ein anderes Subject; indeß ſind auch Arzneimittel, vorzüglich Bilſenkraut, — auch Waſſer oder Metall, — im Stande, jene Gewalt auszuüben. Das zum magnetiſchen Somnambulismus disponirte Subject vermag daher ſich in denſelben zu verſetzen, indem es ſich in Abhängigkeit von ſolchem Unorganiſchen oder Vegetabiliſchem begibt*). — Unter den Mitteln zur Hervorbringung des magne-

*) Davon haben ſchon die Schamanen der Mongolen Kenntniß; ſie bringen ſich, wenn ſie weisſagen wollen, durch gewiſſe Getränke in magnetiſchen Zuſtand. Daſſelbe geſchieht zu dem nämlichen Zweck noch jetzt bei den Indiern. Etwas Aehnliches hat wahrſcheinlich auch bei dem Orakel zu Delphi ſtattgefunden, wo die Prieſterin, über eine Höhle auf einen Dreifuß geſetzt, in eine oft milde, zuweilen aber auch heftige Ekſtaſe gerieth und in dieſem Zuſtande mehr oder weniger articulirte Töne ausſtieß, welche von

tiſchen Zuſtandes iſt beſonders auch das Baquet zu erwähnen. Daſſelbe beſteht in einem Gefäße mit eiſernen Stangen, welche von den zu magnetiſirenden Perſonen berührt werden, und bildet das Mittelglied zwiſchen dem Magnetiſeur und jenen Perſonen. Während überhaupt Metalle zur Erhöhung des magnetiſchen Zuſtandes dienen, bringt umgekehrt Glas und Seide eine iſolirende Wirkung hervor. — Uebrigens wirkt die Kraft des Magnetiſeurs nicht nur auf Menſchen, ſondern auch auf Thiere, zum Beiſpiel, auf Hunde, Katzen und Affen; denn es iſt ganz allgemein das ſeelenhafte, — und zwar nur das ſeelenhafte, — Leben, welches in den magnetiſchen Zuſtand verſetzt werden kann, gleichviel, ob daſſelbe einem Geiſte angehöre, oder nicht.

2. Was zweitens die Art und Weiſe des Magnetiſirens betrifft, ſo iſt dieſelbe verſchieden. Gewöhnlich wirkt der Magnetiſeur durch Berührung. Wie im Galvanismus die Metalle durch unmittelbaren Contact auf einander wirken, ſo auch der Magnetiſeur auf die zu magnetiſirende Perſon. Das in ſich geſchloſſene, ſeinen Willen an ſich zu halten fähige magnetiſirende Subject kann jedoch mit Erfolg nur unter der Bedingung operiren, daß daſſelbe den entſchiedenen Willen hat, ſeine Kraft dem in den magnetiſchen Zuſtand zu bringenden Subjecte mitzutheilen, — die dabei gegen einander ſtehenden zwei animaliſchen Sphären durch den Act des Magnetiſirens gleichſam in Eine zu ſetzen.

Die nähere Weiſe, wie der Magnetiſeur operirt, iſt vornämlich ein Beſtreichen, das indeß kein wirkliches Berühren zu ſeyn braucht, ſondern ſo geſchehen kann, daß dabei die Hand des Magnetiſeurs von dem Körper der magnetiſchen Perſon etwa einen Zoll entfernt bleibt. Die Hand wird vom Kopfe nach der Magengrube, und von da nach den Extremitäten hinbewegt; wobei das Zurückſtreichen ſorgfältig zu vermeiden iſt, weil durch daſſelbe

den, in der Anſchauung der ſubſtantiellen Lebensverhältniſſe des griechiſchen Volkes lebenden Prieſtern ausgelegt wurden.

ſehr leicht Krampf entſteht. Zuweilen kann jene Handbewegung in viel größerer Entfernung, als in der angegebenen, — nämlich in der Entfernung von einigen Schritten, — mit Erfolg gemacht werden; beſonders, wenn der Rapport ſchon eingeleitet iſt; in welchem Falle die Kraft des Magnetiſeurs in nächſter Nähe oft zu groß ſeyn und deßhalb nachtheilige Wirkungen hervorbringen würde. Ob der Magnetiſeur in einer beſtimmten Entfernung noch wirkſam iſt, — das fühlt derſelbe durch eine gewiſſe Wärme in ſeiner Hand. Nicht in allen Fällen iſt aber das in größerer oder geringerer Nähe erfolgende Beſtreichen nöthig; vielmehr kann durch bloßes Auflegen der Hand, namentlich auf den Kopf, auf den Magen oder die Herzgrube, der magnetiſche Rapport eingeleitet werden; oft bedarf es dazu nur eines Handdrucks; (weßhalb man denn auch mit Recht jene wunderbaren Heilungen, die in den verſchiedenſten Zeiten von Prieſtern und von anderen Individuen durch Handauflegung zu Wege gebracht ſeyn ſollen, auf den animaliſchen Magnetismus bezogen hat). Mitunter iſt auch ein einziger Blick und die Aufforderung des Magnetiſeurs zum magnetiſchen Schlaf hinreichend, dieſen zu bewirken. Ja, der bloße Glaube und Wille ſoll dieſe Wirkung zuweilen in großer Entfernung gehabt haben. Hauptſächlich kommt es bei dieſem magiſchen Verhältniß darauf an, daß ein Subject auf ein ihm an Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Willens *nachſtehendes* Individuum wirke. Sehr kräftige Organiſationen üben daher über ſchwache Naturen die größte, — oft eine ſo unwiderſtehliche Gewalt aus, daß die letzteren, ſie mögen wollen oder nicht, durch die erſteren zum magnetiſchen Schlaf gebracht werden können. Aus dem eben angegebenen Grunde ſind ſtarke Männer zum Magnetiſiren weiblicher Perſonen beſonders geeignet.

3. Der *dritte* hier zu beſprechende Punkt betrifft die durch das Magnetiſiren hervorgebrachten *Wirkungen*. Rückſichtlich dieſer iſt man, nach den vielfachen hierüber gemachten Erfahrungen, jetzt ſo vollſtändig im Reinen, daß das Vorkommen weſentlich

neuer Erſcheinungen dabei nicht mehr zu erwarten ſteht. Will man die Erſcheinungen des thieriſchen Magnetismus in ihrer Naivität betrachten, ſo muß man ſich vornämlich an die älteren Magnetiſeure halten. Unter den Franzoſen haben ſich Männer von edelſter Geſinnung und größter Bildung mit dem thieriſchen Magnetismus beſchäftigt und denſelben mit reinem Sinn betrachtet. Vorzüglich verdient unter dieſen Männern der General-Lieutenant Puyſegure genannt zu werden. Wenn die Deutſchen ſich häufig über die mangelhaften Theorien der Franzoſen luſtig machen, ſo kann man wenigſtens in Bezug auf den animaliſchen Magnetismus behaupten, daß die bei Betrachtung deſſelben von den Franzoſen gebrauchte naive Metaphyſik etwas viel Erfreulicheres iſt, als das nicht ſeltene Geträume und das ebenſo ſchiefe wie lahme Theoretiſiren deutſcher Gelehrten. Eine brauchbare äußerliche Claſſification der Erſcheinungen des thieriſchen Magnetismus hat Kluge gegeben. Von van Ghert, einem zuverläſſigen und zugleich gedankenreichen, in der neueſten Philoſophie gebildeten Manne, ſind die magnetiſchen Kuren in Form eines Tagebuchs beſchrieben worden. Auch Karl Schelling, ein Bruder des Philoſophen, hat einen Theil ſeiner magnetiſchen Erfahrungen bekannt gemacht. — So viel über die auf den thieriſchen Magnetismus bezügliche Litteratur und über den Umfang unſerer Kenntniß deſſelben.

Nach dieſen Vorläufigkeiten wenden wir uns jetzt zu einer kurzen Betrachtung der magnetiſchen Erſcheinungen ſelber. Die nächſte allgemeine Wirkung des Magnetiſirens iſt das Verſinken der magnetiſchen Perſon in den Zuſtand ihres eingehüllten, unterſchiedsloſen Naturlebens, — das heißt, — in den Schlaf. Das Eintreten deſſelben bezeichnet den Beginn des magnetiſchen Zuſtandes. Jedoch iſt der Schlaf hierbei nicht durchaus nothwendig; auch ohne ihn können magnetiſche Kuren ausgeführt werden. Was hier nothwendig ſtattfinden muß, — Das iſt nur das Selbſtſtändigwerden der empfindenden Seele,

die Trennung derſelben von dem vermittelten, verſtändigen Bewußtſeyn. Das Zweite, was wir hier zu betrachten haben, betrifft die phyſiologiſche Seite oder Baſis des magnetiſchen Zuſtandes. Hierüber muß geſagt werden, daß in jenem Zuſtande die Thätigkeit der nach außen gerichteten Organe an die inneren Organe übergeht, — daß die im Zuſtande des wachen und verſtändigen Bewußtſeyns vom Gehirn ausgeübte Thätigkeit während des magnetiſchen Somnambulismus dem Reproductionsſyſtem anheimfällt, weil in dieſem Zuſtande das Bewußtſeyn zur einfachen, in ſich ununterſchiedenen Natürlichkeit des Seelenlebens heruntergeſetzt wird, — dieſer einfachen Natürlichkeit, dieſem eingehüllten Leben aber die nach außen gehende Senſibilität widerſpricht; wogegen das nach innen gekehrte, in den einfachſten animaliſchen Organiſationen vorherrſchende und die Animalität überhaupt bildende Reproductionsſyſtem von jenem eingehüllten Seelenleben durchaus untrennbar iſt. Aus dieſem Grunde fällt alſo während des magnetiſchen Somnambulismus die Wirkſamkeit der Seele in das Gehirn des reproductiven Syſtems, — nämlich in die Ganglien, dieſe vielfach verknoteten Unterleibsnerven. Daß Dem ſo ſey, hat van Helmont empfunden, nachdem er ſich mit Salbe von Bilſenkraut eingerieben und Saft von dieſem Kraute eingenommen hatte. Seiner Beſchreibung nach, war ihm zu Muthe, als gehe ſein denkendes Bewußtſeyn aus dem Kopfe in den Unterleib, namentlich in den Magen, und es ſchien ihm, als ob ſein Denken bei dieſer Verſetzung an Schärfe gewinne und mit einem beſonders angenehmen Gefühl verbunden ſey. Dieſe Concentration des Seelenlebens im Unterleibe betrachtet ein berühmter franzöſiſcher Magnetiſeur als abhängig von dem Umſtande, daß während des magnetiſchen Somnambulismus das Blut in der Gegend der Herzgrube ſehr flüſſig bleibe, auch wenn daſſelbe in den übrigen Theilen äußerſt verdickt ſey. — Die im magnetiſchen Zuſtande erfolgende ungewöhnliche Erregung des Reproductionsſyſtems zeigt

ſich aber nicht nur in der geiſtigen Form des Schauens, ſondern auch in der ſinnlicheren Geſtalt des mit größerer oder geringerer Lebhaftigkeit, beſonders bei weiblichen Perſonen, erwachenden Geſchlechtstriebes.

Nach dieſer vornämlich phyſiologiſchen Betrachtung des animaliſchen Magnetismus haben wir näher zu beſtimmen, wie dieſer Zuſtand rückſichtlich der Seele beſchaffen iſt. Wie in den früher betrachteten, von ſelber eintretenden magnetiſchen Zuſtänden, — ſo auch in dem abſichtlich hervorgebrachten animaliſchen Magnetismus, — ſchaut die in ihre Innerlichkeit verſunkene Seele ihre individuelle Welt nicht außer ſich, ſondern in ſich ſelber an. Dieß Verſinken der Seele in ihre Innerlichkeit kann, wie ſchon bemerkt, — ſo zu ſagen, — auf halbem Wege ſtehen bleiben; — dann tritt kein Schlaf ein. Das Weitere iſt aber, daß das Leben nach außen durch den Schlaf gänzlich abgebrochen wird. Auch bei dieſem Abbrechen kann der Verlauf der magnetiſchen Erſcheinungen ſtillſtehen. Ebenſo möglich iſt jedoch der Uebergang des magnetiſchen Schlafes zum Hellſehen. Die meiſten magnetiſchen Perſonen werden in dieſem Schauen ſich befinden, ohne ſich deſſelben zu erinnern. Ob Hellſehen vorhanden iſt, hat ſich oft nur durch Zufall gezeigt; hauptſächlich kommt daſſelbe zum Vorſchein, wenn die magnetiſche Perſon vom Magnetiſeur angeredet wird; ohne ſeine Anrede würde dieſe vielleicht immer nur geſchlafen haben. Obgleich nun die Antworten der Hellſehenden wie aus einer anderen Welt zu kommen ſcheinen, ſo können dieſe Individuen doch von Dem wiſſen, was ſie als objectives Bewußtſeyn ſind. Oft ſprechen ſie indeß von ihrem verſtändigen Bewußtſeyn auch wie von einer anderen Perſon. Wenn das Hellſehen ſich beſtimmter entwickelt, geben die magnetiſchen Perſonen Erklärungen über ihren leiblichen Zuſtand und über ihr geiſtiges Innere. Ihre Empfindungen ſind aber ſo unklar, wie die Vorſtellungen, welche der von dem Unterſchied des Hellen und Dunkelen nichts wiſſende Blinde von den Außendingen

hat; das im Hellſehen Geſchaute wird oft erſt nach einigen Tagen klarer, — iſt jedoch nie ſo deutlich, daß daſſelbe nicht erſt der Auslegung bedürfte, die den magnetiſchen Perſonen aber zuweilen gänzlich mißglückt, oft wenigſtens ſo ſymboliſch und ſo bizarr ausfällt, daß dieſelbe ihrerſeits wieder eine Auslegung durch das verſtändige Bewußtſeyn des Magnetiſeurs nöthig macht; dergeſtalt, daß das Endreſultat des magnetiſchen Schauens meiſtentheils aus einer mannigfachen Miſchung von Falſchem und Richtigem beſteht. Doch läßt ſich andererſeits nicht läugnen, daß die Hellſehenden zuweilen die Natur und den Verlauf ihrer Krankheit ſehr beſtimmt angeben; — daß ſie gewöhnlich ſehr genau wiſſen, wann ihre Paroxysmen eintreten werden, — wann und wie lange ſie des magnetiſchen Schlafs bedürfen, — wie lange ihre Kur dauern wird; — und daß dieſelben endlich mitunter einen dem verſtändigen Bewußtſeyn vielleicht noch unbekannten Zuſammenhang zwiſchen einem Heilmittel und dem durch dieſes zu beſeitigenden Uebel entdecken, ſomit eine dem Arzt ſonſt ſchwierige Heilung leicht machen. In dieſer Beziehung kann man die Hellſehenden mit den Thieren vergleichen, da dieſe durch ihren Inſtinkt über die ihnen heilſamen Dinge belehrt werden. Was aber den weiteren Inhalt des abſichtlich erregten Hellſehens anbelangt, ſo brauchen wir kaum zu bemerken, daß in dieſem, — wie im natürlichen Hellſehen, — die Seele mit der Magengrube zu leſen und zu hören vermag. Nur Zweierlei wollen wir hierbei noch hervorheben; nämlich erſtens, daß Dasjenige, was außer dem Zuſammenhange des ſubſtantiellen Lebens der magnetiſchen Perſon liegt, durch den ſomnambulen Zuſtand nicht berührt wird, — daß ſich daher das Hellſehen, zum Beiſpiel, nicht auf das Ahnen der mit einem Gewinn herauskommenden Lotteriezahlen erſtreckt, und überhaupt nicht zu eigenſüchtigen Zwecken benutzt werden kann. Anders, als mit ſolchen zufälligen Dingen, verhält es ſich dagegen mit großen Weltbegebenheiten. So wird, zum Beiſpiel, erzählt, eine Somnambule habe am Vorabend der Schlacht bei Belle Alliance in

großer Exaltation ausgerufen: „Morgen wird Derjenige, welcher uns ſo viel geſchadet hat, entweder durch Blitz oder durch das Schwerdt untergehen.“ — Der zweite hier noch zu erwähnende Punkt iſt der, daß, da die Seele im Hellſehen ein von ihrem verſtändigen Bewußtſeyn abgeſchnittenes Leben führt, die Hellſehenden beim Erwachen zunächſt von Dem, was ſie im magnetiſchen Somnambulismus geſchaut haben, nichts mehr wiſſen, — daß ſie jedoch auf einem Umwege davon ein Wiſſen bekommen können, indem ſie nämlich von dem Geſchauten träumen und ſich dann im Wachen der Träume erinnern. Auch läßt ſich durch Vorſatz zum Theil eine Erinnerung an das Geſchaute bewirken, und zwar näher auf die Weiſe, daß der Arzt den Kranken während ihres wachen Zuſtandes aufgibt, ſich das Behalten des im magnetiſchen Zuſtande von ihnen Empfundenen feſt vorzunehmen.

4. Was viertens den engen Zuſammenhang und die Abhängigkeit der magnetiſchen Perſon von dem Magnetiſeur betrifft, ſo iſt, außer dem in der Anmerkung zu §. 406 unter Nummer d in Betreff der leiblichen Seite jenes Zuſammenhangs Geſagten, hier noch anzuführen, daß die hellſehende Perſon zunächſt bloß den Magnetiſeur, andere Individuen aber nur dann, wenn dieſe mit jenem in Rapport ſtehen, zu hören vermag, — zuweilen jedoch das Gehör wie das Geſicht gänzlich verliert, — und daß ferner, bei dieſem ausſchließlichen Lebenszuſammenhange der magnetiſchen Perſon mit dem Magnetiſeur, der erſteren das Berührtwerden von einer dritten Perſon höchſt gefährlich werden, Convulſionen und Katalepſie erzeugen kann. — Rückſichtlich des zwiſchen dem Magnetiſeur und den magnetiſchen Perſonen beſtehenden geiſtigen Zuſammenhangs aber, können wir noch erwähnen, daß die Hellſehenden oft durch das zu dem ihrigen werdende Wiſſen des Magnetiſeurs die Fähigkeit erhalten, Etwas zu erkennen, das nicht unmittelbar von ihnen ſelber innerlich geſchaut wird; — daß ſie demnach, ohne eigene directe Em-

pfindung, zum Beispiel, was die Uhr ist, anzugeben vermögen, wofern der Magnetiseur über diesen Punkt Gewißheit hat. Die Kenntniß der fraglichen innigen Gemeinsamkeit bewahrt uns vor der Thorheit des Erstaunens über die von den Hellsehenden mitunter ausgekramte Weisheit; sehr häufig gehört diese Weisheit eigentlich nicht den magnetischen Personen, sondern dem mit ihnen in Rapport sich befindenden Individuum an. — Außer dieser Gemeinsamkeit des Wissens kann, — besonders bei längerer Fortsetzung des Hellsehens, — die magnetische Person zu dem Magnetiseur auch in sonstige geistige Beziehungen kommen, — in Beziehungen, bei welchen es sich um Manier, Leidenschaft und Charakter handelt. Vorzüglich kann die Eitelkeit der Hellsehenden leicht erregt werden, wenn man den Fehler begeht, sie glauben zu machen, daß man ihren Reden große Wichtigkeit beilege. Dann werden die Somnambulen von der Sucht befallen, über Alles und Jedes zu sprechen, auch wenn sie davon gar keine entsprechenden Anschauungen haben. In diesem Fall hat das Hellsehen durchaus keinen Nutzen, vielmehr wird dasselbe dann zu etwas Bedenklichem. Daher ist unter den Magnetiseuren vielfach die Frage besprochen worden, ob man das Hellsehen, — wenn es von selber entstanden ist, — ausbilden und erhalten, — entgegengesetzten Falls absichtlich herbeiführen, — oder ob man im Gegentheil dasselbe zu verhindern streben muß. Wie schon erwähnt, kommt das Hellsehen durch mehrfaches Gefragtwerden der magnetischen Person zum Vorschein und zur Entwicklung. Wird nun nach den verschiedensten Gegenständen gefragt, so kann die magnetische Person sich leicht zerstreuen, die Richtung auf sich selber mehr oder weniger verlieren, somit zur Bezeichnung ihrer Krankheit, sowie zur Angabe der dagegen zu gebrauchenden Mittel minder fähig werden, — eben dadurch aber die Heilung bedeutend verzögern. Deßhalb muß der Magnetiseur bei seinen Fragen das Erregen der Eitelkeit und der Zerstreuung der magnetischen Person mit der größten Vorsicht vermeiden. Vornämlich aber darf der

Magnetiſeur ſich nicht ſeinerſeits in ein Verhältniß der Abhängigkeit von der magnetiſchen Perſon gerathen laſſen. Dieſer Uebelſtand kam früherhin, wo die Magnetiſeure ihre eigene Kraft mehr anſtrengten, häufiger vor, als ſeit der Zeit, wo dieſelben das Baquet zu Hülfe nehmen. Bei dem Gebrauch dieſes Inſtruments iſt der Magnetiſeur weniger in den Zuſtand der magnetiſchen Perſon verwickelt. Doch auch ſo kommt noch ſehr viel auf den Grad der Stärke des Gemüths, des Charakters und des Körpers der Magnetiſeure an. Gehen dieſe, — was beſonders bei Nichtärzten der Fall iſt, — in die Launen der magnetiſchen Perſon ein, beſitzen ſie nicht den Muth des Widerſprechens und des Entgegenhandelns gegen dieſelbe, und erhält auf dieſe Weiſe die magnetiſche Perſon das Gefühl eines ſtarken ihrerſeitigen Einwirkens auf den Magnetiſeur; — ſo überläßt ſie ſich, wie ein verzogenes Kind, allen ihren Launen, bekommt die ſonderbarſten Einfälle, hält den Magnetiſeur bewußtlos zum Beſten, und hemmt dadurch ihre Heilung. — Die magnetiſche Perſon kann jedoch nicht bloß in dieſem ſchlechten Sinne zu einer gewiſſen Unabhängigkeit kommen, ſondern ſie behält, wenn ſie ſonſt einen ſittlichen Charakter beſitzt, auch im magnetiſchen Zuſtande eine Feſtigkeit des ſittlichen Gefühls, an welcher die etwanigen unreinen Abſichten des Magnetiſeurs ſcheitern. So erklärte, zum Beiſpiel, eine Magnetiſirte, daß ſie der Aufforderung des Magnetiſeurs, ſich vor ihm zu entkleiden, nicht zu gehorchen brauche.

5. Der fünfte und letzte Punkt, den wir beim animaliſchen Magnetismus zu berühren haben, betrifft den eigentlichen Zweck der magnetiſchen Behandlung, — die Heilung. Ohne Zweifel müſſen viele, in älterer Zeit geſchehene Heilungen, die man als Wunder betrachtete, für nichts Anderes angeſehen werden, als für Wirkungen des animaliſchen Magnetismus. Wir haben aber nicht nöthig, uns auf ſolche in das Dunkel ferner Vergangenheit eingehüllte Wundergeſchichten zu berufen; denn in neuerer Zeit ſind von den glaubwürdigſten Männern durch die

magnetiſche Behandlung ſo zahlreiche Heilungen vollbracht worden, daß, wer unbefangen darüber urtheilt, an der Thatſache der Heilkraft des animaliſchen Magnetismus nicht mehr zweifeln kann. Es handelt ſich daher jetzt nur noch darum, die Art und Weiſe, wie der Magnetismus die Heilung vollbringt, aufzuzeigen. Zu dieſem Ende können wir daran erinnern, daß ſchon die gewöhnliche mediciniſche Kur in dem Beſeitigen der die Krankheit ausmachenden Hemmung der Identität des animaliſchen Lebens, in dem Wiederherſtellen des In-ſich-flüſſig-ſeyns des Organismus beſteht. Dieß Ziel wird nun bei der magnetiſchen Behandlung dadurch erreicht, daß entweder Schlaf und Hellſehen, oder nur überhaupt ein Verſinken des individuellen Lebens in ſich ſelber, ein Zurückkehren deſſelben zu ſeiner einfachen Allgemeinheit hervorgebracht wird. Wie der natürliche Schlaf eine Stärkung des geſunden Lebens bewirkt, weil er den ganzen Menſchen aus der ſchwächenden Zerſplitterung der gegen die Außenwelt gerichteten Thätigkeit in die ſubſtantielle Totalität und Harmonie des Lebens zurücknimmt; — ſo iſt auch der ſchlafhafte magnetiſche Zuſtand, weil durch denſelben der in ſich entzweite Organismus zur Einheit mit ſich gelangt, die Baſis der wiederherzuſtellenden Geſundheit. Doch darf von der anderen Seite hierbei nicht außer Acht gelaſſen werden, wie jene im magnetiſchen Zuſtande vorhandene Concentration des empfindenden Lebens ihrerſeits ſelber zu etwas ſo Einſeitigem werden kann, daß ſie ſich gegen das übrige organiſche Leben und gegen das ſonſtige Bewußtſeyn krankhaft befeſtigt. In dieſer Möglichkeit liegt das Bedenkliche einer abſichtlichen Hervorrufung jener Concentration. Wird die Verdoppelung der Perſönlichkeit zu ſehr geſteigert, ſo handelt man auf eine dem Zwecke der Heilung widerſprechende Art, da man eine Trennung hervorbringt, die größer iſt, als diejenige, welche man durch die magnetiſche Kur beſeitigen will. Bei ſo unvorſichtiger Behandlung iſt die Gefahr vorhanden, daß ſchwere Kriſen, fürchterliche Krämpfe eintreten, und

daß der dieſe Erſcheinungen erzeugende Gegenſatz nicht bloß körperlich bleibt, ſondern auch auf vielfache Weiſe ein Gegenſatz im ſomnambulen Bewußtſeyn ſelber wird. Geht man dagegen ſo vorſichtig zu Werke, daß man die im magnetiſchen Zuſtande ſtattfindende Concentration des empfindenden Lebens nicht übertreibt; ſo hat man an derſelben, wie ſchon bemerkt, die Grundlage der Wiederherſtellung der Geſundheit, und iſt im Stande, die Heilung dadurch zu vollenden, daß man den noch in der Trennung ſtehenden, aber gegen ſein concentrirtes Leben machtloſen übrigen Organismus in dieſe ſeine ſubſtantielle Einheit, in dieſe ſeine einfache Harmonie mit ſich ſelber, nach und nach, zurückführt und denſelben dadurch befähigt, ſeiner inneren Einheit unbeſchadet, ſich wieder in die Trennung und den Gegenſatz einzulaſſen.

β) Selbſtgefühl.

§. 407.

αα) Die fühlende Totalität iſt als Individualität wesentlich dieß, ſich in ſich ſelbſt zu unterſcheiden und zum Urtheil in ſich zu erwachen, nach welchem ſie beſondere Gefühle hat und als Subject in Beziehung auf dieſe ihre Beſtimmungen iſt. Das Subject als ſolches ſetzt dieſelben als ſeine Gefühle in ſich. Es iſt in dieſe Beſonderheit der Empfindungen verſenkt, und zugleich ſchließt es durch die Idealität des Beſondern ſich darin mit ſich als ſubjectivem Eins zuſammen. Es iſt auf dieſe Weiſe Selbſtgefühl — und iſt dieß zugleich nur im beſondern Gefühl.

§. 408.

ββ) Um der Unmittelbarkeit, in der das Selbſtgefühl noch beſtimmt iſt, d. i. um des Moments der Leiblichkeit willen, die darin noch ungeſchieden von der Geiſtigkeit iſt, und da auch das Gefühl ſelbſt ein beſonderes, hiemit eine particuläre Verleiblichung iſt, — iſt das obgleich zum verſtändigen Bewußtſeyn gebildete

Subject, noch der Krankheit fähig, daß es in einer Beſonderheit ſeines Selbſtgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag. Das erfüllte Selbſt des verſtändigen Bewußtſeyns iſt das Subject als in ſich conſequentes, nach ſeiner individuellen Stellung und dem Zuſammenhange mit der äußern, ebenſo innerhalb ihrer geordneten Welt ſich ordnendes und haltendes Bewußtſeyn. In einer beſondern Beſtimmtheit aber befangen bleibend, weiſt es ſolchem Inhalte nicht die verſtändige Stelle und die Unterordnung an, die ihm in dem individuellen Weltſyſteme, welches ein Subject iſt, zugehört. Das Subject befindet ſich auf dieſe Weiſe im Widerſpruche ſeiner in ſeinem Bewußtſeyn ſyſtematiſirten Totalität, und der beſondern in derſelben nicht flüſſigen und nicht ein- und untergeordneten Beſtimmtheit, — die Verrücktheit.

Bei der Betrachtung der Verrücktheit iſt gleichfalls das ausgebildete, verſtändige Bewußtſeyn zu anticipiren, welches Subject zugleich natürliches Selbſt des Selbſtgefühls iſt. In dieſer Beſtimmung iſt es fähig, in den Widerſpruch ſeiner für ſich freien Subjectivität und einer Beſonderheit, welche darin nicht ideell wird, ſondern im Selbſtgefühle feſt bleibt, zu verfallen. Der Geiſt iſt frei, und darum, für ſich, dieſer Krankheit nicht fähig. Er iſt von früherer Metaphyſik als Seele, als Ding betrachtet worden, und nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seyendes iſt er der Verrücktheit, der ſich in ihm feſthaltenden Endlichkeit, fähig. Deswegen iſt ſie eine Krankheit des Pſychiſchen, ungetrennt des Leiblichen und Geiſtigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der andern Seite auszugehen ſcheinen und ebenſo die Heilung.

Als geſund und beſonnen hat das Subject das präſente Bewußtſeyn der geordneten Totalität ſeiner individuellen Welt, in deren Syſtem es jeden vorkommenden beſondern Inhalt der Empfindung, Vorſtellung, Begierde, Neigung u. ſ. f. ſubſumirt, und an der verſtändigen Stelle deſſelben einordnet;

es iſt der herrſchende Genius über dieſe Beſonderheiten. Der Unterſchied iſt hier wie beim Wachen und Träumen; aber in der Verrücktheit fällt der Traum innerhalb des Wachens ſelbſt, ſo daß er dem wirklichen Selbſtgefühl angehört. Irrthum und dergleichen iſt ein in jenen objectiven Zuſammenhang conſequent aufgenommener Inhalt. Es iſt jedoch im Concreten oft ſchwer, zu ſagen, wo er anfängt, Wahnſinn zu werden. So kann eine heftige, aber ihrem Gehalte nach geringfügige Leidenſchaft des Haſſes u. ſ. f., — gegen die vorauszuſetzende höhere Beſonnenheit und Halt in ſich, — als ein Außerſichſeyn des Wahnſinnes erſcheinen. Dieſer enthält aber weſentlich den Widerſpruch eines leiblich, ſeyend gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittlungen, welche das concrete Bewußtſeyn iſt. Der Geiſt als nur ſeyend beſtimmt, in ſofern ein ſolches Seyn unaufgelöſt in ſeinem Bewußtſeyn iſt, iſt krank. — Der Inhalt, der in dieſer ſeiner Natürlichkeit frei wird, ſind die ſelbſtſüchtigen Beſtimmungen des Herzens, Eitelkeit, Stolz und die andern Leidenſchaften, — Einbildungen, Hoffnungen, — Liebe und Haß des Subjects. Dieſes Irrdiſche wird frei, indem die Macht der Beſonnenheit und des Allgemeinen, der theoretiſchen oder moraliſchen Grundſätze über das Natürliche nachläßt, welches von denſelben ſonſt unterworfen und verſteckt gehalten wird; denn an ſich vorhanden iſt dieß Böſe in dem Herzen, weil dieſes, als unmittelbar, natürlich und ſelbſtiſch iſt. Es iſt der böſe Genius des Menſchen, der in der Verrücktheit herrſchend wird, und zwar im Gegenſatze und im Widerſpruche gegen das Beſſere und Verſtändige, das im Menſchen zugleich iſt, ſo daß dieſer Zuſtand Zerrüttung und Unglück des Geiſtes in ihm ſelbſt iſt. — Die wahrhafte pſychiſche Behandlung hält darum auch den Geſichtspunkt feſt, daß die Verrücktheit nicht abſtracter Verluſt der Vernunft, — weder nach der Seite der Intelligenz, noch des Willens und ſeiner Zurechnungsfähigkeit, — ſondern

nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft ist, wie die physische Krankheit nicht abstracter, d. i. gänzlicher Verlust der Gesundheit (ein solcher wäre der Tod), sondern ein Widerspruch in derselben ist. Diese menschliche, d. i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung, — (Pinel verdient die höchste Anerkennung für die Verdienste, die er um sie gehabt), — setzt den Kranken als Vernünftiges voraus und hat hieran den festen Halt, an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält.

Zusatz. Zur Erläuterung des obenstehenden Paragraphen möge noch Folgendes dienen:

Bereits im Zusatz zu §. 402 ist die Verrücktheit als die zweite unter den drei Entwicklungsstufen aufgefaßt worden, welche die fühlende Seele in ihrem Kampfe mit der Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhalts durchläuft, um sich zu der im Ich vorhandenen sich-auf-sich-beziehenden einfachen Subjectivität zu erheben und dadurch ihrer selbst vollkommen mächtig und bewußt zu werden. Diese unsere Auffassung der Verrücktheit als einer in der Entwicklung der Seele nothwendig hervortretenden Form oder Stufe ist natürlicherweise nicht so zu verstehen, als ob damit behauptet würde: jeder Geist, jede Seele müsse durch diesen Zustand äußerster Zerrissenheit hindurchgehen. Eine solche Behauptung wäre ebenso unsinnig, wie etwa die Annahme: Weil in der Rechtsphilosophie das Verbrechen als eine nothwendige Erscheinung des menschlichen Willens betrachtet wird, deßhalb solle das Begehen von Verbrechen zu einer unvermeidlichen Nothwendigkeit für jeden Einzelnen gemacht werden. Das Verbrechen und die Verrücktheit sind Extreme, welche der Menschengeist überhaupt im Verlauf seiner Entwickelung zu überwinden hat, die jedoch nicht in jedem Menschen als Extreme, sondern nur in der Gestalt von Beschränktheiten, Irrthümern, Thorheiten und von

nicht verbrecheriſcher Schuld erſcheinen. Dieß iſt hinreichend, um unſere Betrachtung der Verrücktheit als einer weſentlichen Entwicklungsſtufe der Seele zu rechtfertigen.

Was aber die Beſtimmung des Begriffs der Verrücktheit betrifft, ſo iſt ſchon im Zuſatz zu §. 405 das Eigenthümliche dieſes Zuſtands, — im Unterſchied von dem, auf der erſten der drei Entwicklungsſtufen der fühlenden Seele von uns betrachteten magnetiſchen Somnambulismus, — dahin angegeben worden, daß in der Verrücktheit das Seelenhafte zu dem objectiven Bewußtſeyn nicht mehr das Verhältniß eines bloß Verſchiedenen, ſondern das eines direct Entgegengeſetzten hat, und deßhalb ſich mit jenem Bewußtſeyn nicht mehr vermiſcht. Die Wahrheit dieſer Angabe wollen wir hier durch eine weitere Auseinanderſetzung darthun, und dadurch zugleich die vernünftige Nothwendigkeit des Fortgangs unſerer Betrachtung von den magnetiſchen Zuſtänden zur Verrücktheit beweiſen. Die Nothwendigkeit jenes Fortgangs liegt aber darin, daß die Seele ſchon an ſich der Widerſpruch iſt, ein Individuelles, Einzelnes und doch zugleich mit der allgemeinen Naturſeele, mit ihrer Subſtanz unmittelbar identiſch zu ſeyn. Dieſe in der ihr widerſprechenden Form der Identität exiſtirende Entgegenſetzung muß als Entgegenſetzung, als Widerſpruch geſetzt werden. Dieß geſchieht erſt in der Verrücktheit; denn erſt in derſelben trennt ſich die Subjectivität der Seele nicht bloß von ihrer, im Somnambulismus noch unmittelbar mit ihr identiſchen Subſtanz, ſondern kommt in directen Gegenſatz gegen dieſe, — in völligen Widerſpruch mit dem Objectiven, — wird dadurch zur rein formellen, leeren, abſtracten Subjectivität, — und maaßt ſich in dieſer ihrer Einſeitigkeit die Bedeutung einer wahrhaften Einheit des Subjectiven und Objectiven an. Die in der Verrücktheit vorhandene Einheit und Trennung der eben genannten entgegengeſetzten Seiten iſt daher

noch eine unvollkommene. Zu ihrer vollkommenen Geſtalt gelangt dieſe Einheit und dieſe Trennung nur im vernünftigen, im wirklich objectiven Bewußtſeyn. Wenn ich mich zum vernünftigen Denken erhoben habe, bin ich nicht nur für mich, mir gegenſtändlich, alſo eine ſubjective Identität des Subjectiven und Objectiven, ſondern ich habe zweitens dieſe Identität von mir abgeſchieden, als eine wirklich objective mir gegenübergeſtellt. Um zu dieſer vollkommenen Trennung zu gelangen, muß die fühlende Seele ihre Unmittelbarkeit, ihre Natürlichkeit, die Leiblichkeit überwinden, ideell ſetzen, ſich zueigen machen, dadurch in eine objective Einheit des Subjectiven und Objectiven umbilden, und damit ſowohl ihr Anderes aus deſſen unmittelbarer Identität mit ihr entlaſſen, als zugleich ſich ſelber von dieſem Anderen befreien. Zu dieſem Ziele iſt aber die Seele auf dem Standpunkte, auf welchem wir ſie jetzt betrachten, noch nicht gelangt. In ſofern ſie verrückt iſt, hält ſie vielmehr an einer nur ſubjectiven Identität des Subjectiven und Objectiven als an einer objectiven Einheit dieſer beiden Seiten feſt; und nur, in ſofern ſie, neben aller Narrheit und allem Wahnſinn, doch zugleich noch vernünftig iſt, alſo auf einem anderen, als dem jetzt zu betrachtenden Standpunkte ſteht, — gelangt ſie zu einer objectiven Einheit des Subjectiven und Objectiven. Im Zuſtande der eigentlichen Verrücktheit ſind nämlich beide Weiſen des endlichen Geiſtes, — einerſeits das in ſich entwickelte, vernünftige Bewußtſeyn mit ſeiner objectiven Welt, andererſeits das an ſich feſthaltende, in ſich ſelber ſeine Objectivität habende innere Empfinden, — jede für ſich zur Totalität, zu einer Perſönlichkeit ausgebildet. Das objective Bewußtſeyn der Verrückten zeigt ſich auf die mannigfaltigſte Art; ſie wiſſen, z. B., daß ſie im Irrenhauſe ſind; — ſie kennen ihre Aufwärter; — wiſſen auch rückſichtlich Anderer, daß dieſelben Narren ſind; — machen ſich über ihre gegenſeitige Narrheit luſtig; — werden zu allerlei Verrichtungen ge-

braucht, mitunter ſogar zu Aufſehern ernannt. Aber zugleich träumen ſie wachend und ſind an eine, mit ihrem objectiven Bewußtſeyn nicht zu vereinigende beſondere Vorſtellung gebannt. Dieß ihr waches Träumen hat eine Verwandtſchaft mit dem Somnambulismus; zugleich unterſcheidet ſich jedoch das Erſtere von dem Letzteren. Während im Somnambulismus die beiden in Einem Individuum vorhandenen Perſönlichkeiten einander nicht berühren, das ſomnambule Bewußtſeyn vielmehr von dem wachen Bewußtſeyn ſo getrennt iſt, daß keines derſelben von dem anderen weiß, und die Zweiheit der Perſönlichkeiten auch als eine Zweiheit der Zuſtände erſcheint; — ſind dagegen in der eigentlichen Verrücktheit die zweierlei Perſönlichkeiten nicht zweierlei Zuſtände, ſondern in Einem und demſelben Zuſtande; ſo daß dieſe gegen einander negativen Perſönlichkeiten, — das ſeelenhafte und das verſtändige Bewußtſeyn, — ſich gegenſeitig berühren und von einander wiſſen. Das verrückte Subject iſt daher in dem Negativen ſeiner ſelber bei ſich; — das heißt, — in ſeinem Bewußtſeyn iſt unmittelbar das Negative deſſelben vorhanden. Dieß Negative wird vom Verrückten nicht überwunden, — das Zwiefache, in welches er zerfällt, nicht zur Einheit gebracht. Obgleich an ſich Ein und daſſelbe Subject, hat folglich der Verrückte ſich dennoch nicht als ein mit ſich ſelber übereinſtimmendes, in ſich ungetrenntes, ſondern als ein in zweierlei Perſönlichkeiten auseinandergehendes Subject zum Gegenſtande.

Der beſtimmte Sinn dieſer Zerriſſenheit, — dieſes Beiſichſeyns des Geiſtes im Negativen ſeiner ſelber, — bedarf einer noch weiteren Entwicklung. Jenes Negative bekommt in der Verrücktheit eine concretere Bedeutung, als das Negative der Seele in unſerer bisherigen Betrachtung gehabt hat; wie auch das Beiſichſeyn des Geiſtes hier in einem erfüllteren Sinne,

als das bisher zu Stande gekommene Fürsichseyn der Seele genommen werden muß.

Zunächst ist also jenes für die Verrücktheit charakteristische Negative von anderartigem Negativen der Seele zu unterscheiden. Zu dem Ende können wir bemerken, daß, wenn wir, z. B., Beschwerlichkeiten ertragen, wir auch in einem Negativen bei uns selber sind, deßwegen aber noch keine Narren zu seyn brauchen. Dieß werden wir erst dann, wenn wir beim Ertragen der Beschwerlichkeiten keinen nur durch dasselbe zu erreichenden vernünftigen Zweck haben. So wird man, z. B., eine zur Seelenstärkung nach dem heiligen Grabe unternommene Reise für eine Narrheit ansehen dürfen, weil solche Reise für den dabei vorschwebenden Zweck ganz unnütz, also kein nothwendiges Mittel für dessen Erreichung ist. Aus gleichem Grunde kann das mit kriechendem Körper durch ganze Länder ausgeführte Reisen der Indier für eine Verrücktheit erklärt werden. Das in der Verrücktheit ertragene Negative ist also ein solches, in welchem nur das empfindende, nicht aber das verständige und vernünftige Bewußtseyn sich wiederfindet.

In dem verrückten Zustande macht aber, wie schon oben gesagt, das Negative eine Bestimmung aus, welche sowohl dem seelenhaften, wie dem verständigen Bewußtseyn in deren gegenseitiger Beziehung zukommt. Diese Beziehung jener beiden einander entgegengesetzten Weisen des Beisichseyns des Geistes bedarf gleichfalls einer näheren Charakterisirung, damit dieselbe nicht mit dem Verhältniß verwechselt werde, in welchem der bloße Irrthum und die Thorheit zu dem objectiven, vernünftigen Bewußtseyn stehen.

Um diesen Punkt zu erläutern, wollen wir daran erinnern, daß, indem die Seele Bewußtseyn wird, für sie durch die Trennung des in der natürlichen Seele auf unmittelbare Weise Vereinigten der Gegensatz eines subjectiven Denkens und der Aeußerlichkeit entsteht; — zwei Welten, die in Wahr-

heit zwar mit einander identiſch ſind, (ordo rerum atque idearum idem est, ſagt Spinoza), die jedoch dem bloß reflectirenden Bewußtſeyn, dem endlichen Denken, als weſentlich verſchiedene und gegen einander ſelbſtſtändige erſcheinen. Somit tritt die Seele, als Bewußtſeyn, in die Sphäre der Endlichkeit und Zufälligkeit, des Sich-ſelber-äußerlichen, ſomit Vereinzelten. Was ich auf dieſem Standpunkt weiß, Das weiß ich zunächſt als ein Vereinzeltes, Unvermitteltes, folglich als ein Zufälliges, als ein Gegebenes, Gefundenes. Das Gefundene und Empfundene verwandele ich in Vorſtellungen und mache daſſelbe zugleich zu einem äußerlichen Gegenſtande. Dieſen Inhalt erkenne ich dann aber, — in ſofern die Thätigkeit meines Verſtandes und meiner Vernunft ſich auf denſelben richtet, — zugleich als ein nicht bloß Vereinzeltes und Zufälliges, ſondern als Moment eines großen Zuſammenhangs, als ein mit anderem Inhalt in unendlicher Vermittlung Stehendes und durch dieſe Vermittlung zu etwas Nothwendigem Werdendes. Nur wenn ich auf die eben angegebene Art verfahre, bin ich bei Verſtande und erhält der mich erfüllende Inhalt ſeinerſeits die Form der Objectivität. Wie dieſe Objectivität das Ziel meines theoretiſchen Strebens iſt; ſo bildet dieſelbe auch die Norm meines praktiſchen Verhaltens. Will ich daher meine Zwecke und Intereſſen, — alſo von mir ausgehende Vorſtellungen, — aus ihrer Subjectivität in die Objectivität verſetzen; ſo muß ich mir, wenn ich verſtändig ſeyn ſoll, das Material, das mir gegenüberſtehende Daſeyn, in welchem ich jenen Inhalt zu verwirklichen beabſichtige, ſo vorſtellen, wie daſſelbe in Wahrheit iſt. Ebenſo aber, wie von der mir gegenüberſtehenden Objectivität muß ich, um mich verſtändig zu benehmen, eine richtige Vorſtellung von mir ſelber haben, — das heißt, — eine ſolche Vorſtellung, die mit der Totalität meiner Wirklichkeit, — mit

meiner unendlich beſtimmten, von meinem ſubſtantiellen Seyn unterſchiedenen Individualität übereinſtimmt.

Sowohl über mich ſelbſt, wie über die Außenwelt kann ich mich nun allerdings irren. Unverſtändige Menſchen haben leere ſubjective Vorſtellungen, unausführbare Wünſche, die ſie gleichwohl in Zukunft zu realiſiren hoffen. Sie borniren ſich auf ganz vereinzelte Zwecke und Intereſſen, halten an einſeitigen Grundſätzen feſt, und kommen dadurch mit der Wirklichkeit in Zwieſpalt. Aber dieſe Bornirtheit, ſowie jener Irrthum ſind noch nichts Verrücktes, wenn die Unverſtändigen zugleich wiſſen, daß ihr Subjectives noch nicht objectiv exiſtirt. Zur Verrücktheit wird der Irrthum und die Thorheit erſt in dem Fall, wo der Menſch ſeine nur ſubjective Vorſtellung als objectiv ſich gegenwärtig zu haben glaubt und gegen die mit derſelben in Widerſpruch ſtehende wirkliche Objectivität feſthält. Den Verrückten iſt ihr bloß Subjectives ganz ebenſo gewiß, wie das Objective; an ihrer nur ſubjectiven Vorſtellung, — zum Beiſpiel an der Einbildung, dieſer Menſch, der ſie nicht ſind, in der That zu ſeyn, — haben ſie die Gewißheit ihrer ſelbſt, hangt ihr Seyn. Wenn daher Jemand Verrücktes ſpricht, ſo iſt immer das Erſte Dieß, daß man ihn an den ganzen Umfang ſeiner Verhältniſſe, an ſeine concrete Wirklichkeit erinnert. Hält er dann, — obgleich alſo jener objective Zuſammenhang vor ſeine Vorſtellung gebracht iſt und von ihm gewußt wird, — nichtsdeſtoweniger an ſeiner falſchen Vorſtellung feſt; ſo unterliegt das Verrücktſeyn eines ſolchen Menſchen keinem Zweifel.

Aus dem eben Geſagten folgt, daß man die verrückte Vorſtellung eine vom Verrückten für etwas Concretes und Wirkliches angeſehene leere Abſtraction und bloße Möglichkeit nennen kann; denn, wie wir geſehen haben, wird eben in jener Vorſtellung von der concreten Wirklichkeit des Verrückten abſtrahirt. Wenn, z. B., ich, der ich ein König zu

ſeyn weit entfernt bin, dennoch mich für einen König halte; ſo hat dieſe der Totalität meiner Wirklichkeit widerſprechende und deßhalb verrückte Vorſtellung durchaus keinen anderen Grund und Inhalt, als die unbeſtimmte allgemeine Möglichkeit, daß, — da überhaupt ein Menſch ein König ſeyn kann, — gerade ich, — dieſer beſtimmte Menſch, — ein König wäre.

Daß aber ein ſolches Feſthalten an einer mit meiner concreten Wirklichkeit unvereinbaren beſonderen Vorſtellung in mir entſtehen kann, — davon liegt der Grund darin, daß ich zunächſt ganz abſtractes, vollkommen unbeſtimmtes, daher allem beliebigen Inhalte offenſtehendes Ich bin. In ſofern ich Dieß bin, kann ich mir die leerſten Vorſtellungen machen, mich, z. B., für einen Hund halten, (daß Menſchen in Hunde verwandelt worden ſind, kommt ja in Märchen vor), — oder mir einbilden, daß ich zu fliegen vermöge, weil Platz genug dazu vorhanden iſt, und weil andere lebende Weſen zu fliegen im Stande ſind. Sowie ich dagegen concretes Ich werde, beſtimmte Gedanken von der Wirklichkeit erhalte, — ſowie ich, z. B., in dem letzterwähnten Fall an meine Schwere denke, ſo ſehe ich die Unmöglichkeit meines Fliegens ein. Nur der Menſch gelangt dazu, ſich in jener vollkommenen Abſtraction des Ich zu erfaſſen. Dadurch hat er, ſo zu ſagen, das Vorrecht der Narrheit und des Wahnſinns. Dieſe Krankheit entwickelt ſich aber in dem concreten, beſonnenen Selbſtbewußtſeyn nur in ſofern, als daſſelbe zu dem vorher beſprochenen ohnmächtigen, paſſiven, abſtracten Ich herunterſinkt. Durch dieß Herunterſinken verliert das concrete Ich die abſolute Macht über das ganze Syſtem ſeiner Beſtimmungen, — büßt die Fähigkeit ein, alles an die Seele Kommende an die rechte Stelle zu ſetzen, in jeder ſeiner Vorſtellungen ſich ſelber vollkommen gegenwärtig zu bleiben, — läßt ſich von einer beſonderen nur ſubjectiven Vorſtellung gefangen nehmen, wird durch dieſelbe außer ſich gebracht, aus dem Mittelpunkt ſeiner

Wirklichkeit herausgerückt, und bekommt, — da es zugleich noch ein Bewußtseyn seiner Wirklichkeit behält, — zwei Mittelpunkte, — den einen in dem Rest seines verständigen Bewußtseyns, — den anderen in seiner verrückten Vorstellung.

In dem verrückten Bewußtseyn steht die abstracte Allgemeinheit des unmittelbaren, seyenden Ich mit einer von der Totalität der Wirklichkeit abgerissenen, somit vereinzelten Vorstellung in unaufgelöstem Widerspruch. Jenes Bewußtseyn ist daher nicht wahrhaftes, sondern im Negativen des Ich steckenbleibendes Beisichseyn. Ein ebenso unaufgelöster Widerspruch herrscht hier zwischen jener vereinzelten Vorstellung und der abstracten Allgemeinheit des Ich einerseits, — und der in sich harmonischen totalen Wirklichkeit andererseits. Hieraus erhellt, daß der von der begreifenden Vernunft mit Recht verfochtene Satz: Was ich denke, das ist wahr, in dem Verrückten einen verrückten Sinn erhält, und zu etwas gerade so Unwahrem wird, wie die vom Unverstand des Verstandes jenem Satze entgegengestellte Behauptuug der absoluten Geschiedenheit des Subjectiven und Objectiven. Vor diesem Unverstande, wie vor der Verrücktheit, hat schon die bloße Empfindung der gesunden Seele den Vorzug der Vernünftigkeit, in sofern als in derselben die wirkliche Einheit des Subjectiven und Objectiven vorhanden ist. Wie bereits oben gesagt worden ist, erhält jedoch diese Einheit ihre vollkommene Form erst in der begreifenden Vernunft; denn nur, was von dieser gedacht wird, ist sowohl seiner Form, wie seinem Inhalte nach ein Wahres, — eine vollkommene Einheit des Gedachten und des Seyenden. In der Verrücktheit dagegen sind die Einheit und der Unterschied des Subjectiven und Objectiven noch etwas bloß Formelles, den concreten Inhalt der Wirklichkeit Ausschließendes.

Des Zusammenhangs wegen und zugleich zu noch größerer Verdeutlichung wollen wir an dieser Stelle Etwas, das schon in

obenſtehendem Paragraphen und in der Anmerkung zu demſelben mehrfach berührt worden iſt, in zuſammengedrängterer und — wo möglich — beſtimmterer Form wiederholen, — wir meinen den Punkt, daß die Verrücktheit weſentlich als eine zugleich geiſtige und leibliche Krankheit um deßwillen gefaßt werden muß, weil in ihr eine noch ganz unmittelbare, noch nicht durch die unendliche Vermittlung hindurchgegangene Einheit des Subjectiven und Objectiven herrſcht, — das von der Verrücktheit betroffene Ich, — ſo ſcharf dieſe Spitze des Selbſtgefühls auch ſeyn mag, — noch ein Natürliches, Unmittelbares, Seyendes iſt, — folglich in ihm das Unterſchiedene als ein Seyendes feſt werden kann; oder, — noch beſtimmter, — weil in der Verrücktheit ein dem objectiven Bewußtſeyn des Verrückten widerſprechendes beſonderes Gefühl als etwas Objectives gegen jenes Bewußtſeyn feſtgehalten, nicht ideell geſetzt wird, — dieß Gefühl folglich die Geſtalt eines Seyenden, ſomit Leiblichen hat, — dadurch aber in dem Verrückten eine von ſeinem objectiven Bewußtſeyn nicht überwundene Zweiheit des Seyns, ein ſeyender, für die verrückte Seele zur feſten Schranke werdender Unterſchied ſich hervorbringt.

Was ferner die gleichfalls bereits in obigem Paragraphen aufgeworfene Frage betrifft, wie der Geiſt dazu kommt, verrückt zu ſeyn; ſo kann, außer der daſelbſt gegebenen Antwort, hier noch bemerkt werden, daß jene Frage ſchon das von der Seele auf deren jetziger Entwicklungsſtufe noch nicht erreichte feſte, objective Bewußtſeyn vorausſetzt; und daß an der Stelle, wo unſere Betrachtung jetzt ſteht, vielmehr die umgekehrte Frage zu beantworten iſt, — nämlich die Frage, wie die in ihre Innerlichkeit eingeſchloſſene, mit ihrer individuellen Welt unmittelbar identiſche Seele aus dem bloß formellen, leeren Unterſchiede des Subjectiven und Objectiven zum wirklichen Unterſchiede dieſer beiden Seiten, und damit zum wahrhaft objectiven, verſtändigen und vernünftigen Bewußtſeyn gelangt. Die Antwort

hierauf wird in den letzten vier Paragraphen des erſten Theiles der Lehre vom ſubjectiven Geiſte gegeben werden.

Aus Demjenigen, was über die Nothwendigkeit, mit dem natürlichen Geiſte die philoſophiſche Betrachtung des ſubjectiven Geiſtes zu beginnen, zu Anfang dieſer Anthropologie geſagt worden iſt, und aus dem im Obigen nach allen Seiten hin entwickelten Begriff der Verrücktheit wird übrigens ſattſam einleuchten, warum dieſelbe vor dem geſunden, verſtändigen Bewußtſeyn abgehandelt werden muß, obgleich ſie den Verſtand zur Vorausſetzung hat, und nichts Anderes iſt, als das Aeußerſte des Krankheitszuſtandes, in welchen jener verſinken kann. Wir hatten die Erörterung dieſes Zuſtandes ſchon in der Anthropologie abzumachen, weil in demſelben das Seelenhafte, — das natürliche Selbſt, — die abſtracte formelle Subjectivität, — über das objective, vernünftige, concrete Bewußtſeyn die Herrſchaft bekommt, — die Betrachtung des abſtracten, natürlichen Selbſtes aber der Darſtellung des concreten, freien Geiſtes vorangehen muß. Damit jedoch dieſer Fortgang von etwas Abſtractem zu dem daſſelbe, der Möglichkeit nach, enthaltenden Concreten nicht das Anſehen einer vereinzelten und deßhalb bedenklichen Erſcheinung habe, können wir daran erinnern, daß in der Rechtsphiloſophie ein ähnlicher Fortgang ſtatt finden muß. Auch in dieſer Wiſſenſchaft beginnen wir mit etwas Abſtractem, — nämlich mit dem Begriff des Willens; — ſchreiten dann zu der in einem äußerlichen Daſeyn erfolgenden Verwirklichung des noch abſtracten Willens, zur Sphäre des formellen Rechtes fort; — gehen darauf zu dem aus dem äußeren Daſeyn in ſich reflectirten Willen, dem Gebiete der Moralität über; — und kommen endlich drittens zu dem dieſe beiden abſtracten Momente in ſich vereinigenden und darum concreten, ſittlichen Willen. — In der Sphäre der Sittlichkeit ſelber fangen wir dann wieder von einem Unmittelbaren, von der na-

türlichen, unentwickelten Geſtalt an, welche der ſittliche Geiſt in der Familie hat; — kommen darauf zu der in der bürgerlichen Geſellſchaft erfolgenden Entzweiung der ſittlichen Subſtanz; — und gelangen zuletzt zu der im Staate vorhandenen Einheit und Wahrheit jener beiden einſeitigen Formen des ſittlichen Geiſtes. — Aus dieſem Gange unſerer Betrachtung folgt jedoch nicht im Mindeſten, daß wir die Sittlichkeit zu etwas der Zeit nach Späterem, als das Recht und die Moralität machen, — oder die Familie und die bürgerliche Geſellſchaft für etwas dem Staate in der Wirklichkeit Vorangehendes erklären wollten. Vielmehr wiſſen wir ſehr wohl, daß die Sittlichkeit die Grundlage des Rechtes und der Moralität iſt, — ſowie, daß die Familie und die bürgerliche Geſellſchaft mit ihren wohlgeordneten Unterſchieden ſchon das Vorhandenſeyn des Staates vorausſetzen. In der philoſophiſchen Entwicklung des Sittlichen können wir jedoch nicht mit dem Staate beginnen, da in dieſem jenes ſich zu ſeiner concreteſten Form entfaltet, der Anfang dagegen nothwendigerweiſe etwas Abſtractes iſt. Aus dieſem Grunde muß auch das Moraliſche vor dem Sittlichen betrachtet werden, obgleich jenes gewiſſermaaßen nur als eine Krankheit an dieſem ſich hervorthut. Aus dem nämlichen Grunde haben wir aber auch in dem anthropologiſchen Gebiete die Verrücktheit, da dieſelbe, — wie wir geſehen, — in einer gegen das concrete, objective Bewußtſeyn des Verrückten feſtgehaltenen Abſtraction beſteht, vor dieſem Bewußtſeyn zu erörtern gehabt.

Hiermit wollen wir die Bemerkungen ſchließen, die wir über den Begriff der Verrücktheit überhaupt hier zu machen hatten.

Was aber die beſonderen Arten des verrückten Zuſtandes anbelangt, ſo unterſcheidet man dieſelben gewöhnlich nicht ſowohl nach einer inneren Beſtimmtheit, als vielmehr nach den Aeußerungen dieſer Krankheit. Dieß iſt für die philoſophiſche

Betrachtung nicht genügend. Sogar die Verrücktheit haben wir als ein auf nothwendige- und in sofern vernünftige Weise in sich Unterschiedenes zu erkennen. Eine nothwendige Unterscheidung dieses Seelenzustandes läßt sich aber nicht von dem besonderen Inhalt der in der Verrücktheit vorhandenen formellen Einheit des Subjectiven und Objectiven herleiten; denn jener Inhalt ist etwas unendlich Mannigfaltiges und somit Zufälliges. Wir müssen daher im Gegentheil die an der Verrücktheit hervortretenden ganz allgemeinen Formunterschiede in's Auge fassen. Zu dem Zwecke haben wir darauf zurück zu verweisen, daß die Verrücktheit im Obigen als eine Verschlossenheit des Geistes, als ein In-sich-versunkenseyn bezeichnet worden ist, dessen Eigenthümlichkeit, — im Gegensatze gegen das im Somnambulismus vorhandene In-sich-seyn des Geistes, — darin besteht, mit der Wirklichkeit nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhange sich zu befinden, sondern sich von derselben entschieden abgetrennt zu haben.

Dieß In-sich-versunkenseyn ist nun einerseits das Allgemeine in jeder Art der Verrücktheit; andererseits bildet dasselbe, — wenn es bei seiner Unbestimmtheit, bei seiner Leerheit bleibt, — eine besondere Art des verrückten Zustandes. Mit dieser haben wir die Betrachtung der verschiedenen Arten von Verrücktheit zu beginnen.

Wenn aber jenes ganz unbestimmte In-sich-seyn einen bestimmten Inhalt bekommt, sich an eine bloß subjective besondere Vorstellung kettet und diese für etwas Objectives nimmt, — dann zeigt sich die zweite Form des verrückten Zustandes.

Die dritte und letzte Hauptform dieser Krankheit tritt hervor, wenn Dasjenige, was dem Wahne der Seele entgegensteht, gleichfalls für dieselbe ist, — wenn der Verrückte seine bloß subjective Vorstellung mit seinem objectiven Bewußtseyn vergleicht, den zwischen beiden befindlichen schneidenden Gegensatz entdeckt, und somit zu dem unglücklichen

Gefühl ſeines Widerſpruchs mit ſich ſelber gelangt. Hier ſehen wir die Seele in dem mehr oder weniger verzweiflungsvollen Streben, ſich aus dem ſchon in der zweiten Form der Verrücktheit vorhandenen, dort aber kaum oder gar nicht gefühlten Zwieſpalt zur concreten Identität mit ſich, zur inneren Harmonie des in dem Einen Mittelpunkt ſeiner Wirklichkeit unerſchütterlich beharrenden Selbſtbewußtſeyns wieder herzuſtellen.

Betrachten wir jetzt die eben angegebenen drei Hauptformen der Verrücktheit etwas näher.

1. Der Blödſinn, die Zerſtreutheit, die Faſelei.

Die erſte jener drei Hauptformen, — das ganz unbeſtimmte In-ſich-verſunkenſeyn, — erſcheint zunächſt als

der Blödſinn.

Derſelbe hat verſchiedene Geſtalten. Es gibt natürlichen Blödſinn. Dieſer iſt unheilbar. Vornämlich gehört hierher Dasjenige, was man Cretinismus nennt; — ein Zuſtand, der theils ſporadiſch vorkommt, theils in gewiſſen Gegenden, beſonders in engen Thälern und an ſumpfigen Orten endemiſch iſt. Die Cretins ſind mißgeſtaltete, verkrüppelte, häufig mit Kröpfen behaftete, durch völlig ſtupiden Geſichtsausdruck auffallende Menſchen, deren unaufgeſchloſſene Seele es oft nur zu ganz unarticulirten Tönen bringt. — Außer dieſem natürlichen Blödſinn findet ſich aber auch ſolcher Blödſinn, in welchen der Menſch durch unverſchuldetes Unglück oder durch eigene Schuld verſinkt. Rückſichtlich des erſteren Falles führt Pinel das Beiſpiel einer blödſinnig Gebornen an, deren Stumpfſinnigkeit, wie man glaubte, von einem äußerſt heftigen Schreck herrührte, welchen ihre Mutter, während dieſe mit ihr ſchwanger war, gehabt hatte. Oft iſt der Blödſinn eine Folge der Raſerei; — in welchem Falle die Heilung höchſt unwahrſcheinlich wird; — oft endigt auch die Epilepſie mit dem Zuſtande des Blödſinns. Der nämliche

Zustand wird aber nicht weniger häufig durch das Uebermaaß der Ausschweifungen herbeigeführt. — In Betreff der Erscheinung des Blödsinns kann noch erwähnt werden, daß derselbe zuweilen als Starrsucht, als eine vollkommene Lähmung der körperlichen wie der geistigen Thätigkeit sich offenbart. — Der Blödsinn kommt übrigens nicht bloß als ein dauernder, sondern auch als ein vorübergehender Zustand vor. So verfiel, z. B., ein Engländer in eine Interesselosigkeit an allen Dingen, erst an der Politik, dann an seinen Geschäften und an seiner Familie, — saß, vor sich hinsehend, still, — sprach Jahre lang kein Wort und zeigte eine Abgestumpftheit, die es zweifelhaft machte, ob er seine Frau und Kinder kenne oder nicht. Derselbe wurde dadurch geheilt, daß ein Anderer, genau so, wie er, gekleidet, sich ihm gegenüber setzte und ihm Alles nachmachte. Dieß brachte den Kranken in eine gewaltige Aufregung, durch welche dessen Aufmerksamkeit auf Aeußeres heraus gezwungen, der In-sich-versunkene dauernd aus sich heraus getrieben wurde.

Die Zerstreutheit.

Eine weitere Modification der in Rede stehenden ersten Hauptform des verrückten Zustandes ist die Zerstreutheit. Dieselbe besteht in einem Nichtwissen von der unmittelbaren Gegenwart. Oft bildet dieß Nichtwissen den Anfang des Wahnsinns; doch gibt es auch eine, vom Wahnsinn sehr entfernte, großartige Zerstreutheit. Diese kann eintreten, wenn der Geist durch tiefe Meditationen von der Beachtung alles vergleichungsweise Unbedeutenden abgezogen wird. So hatte Archimedes einst sich dermaaßen in eine geometrische Aufgabe vertieft, daß er während mehrerer Tage alle anderen Dinge vergessen zu haben schien, und aus dieser Concentration seines Geistes auf einen einzigen Punkt mit Gewalt heraus gerissen werden mußte. Die eigentliche Zerstreutheit aber ist ein Versinken in ganz abstractes Selbstgefühl, in eine Unthätigkeit des besonnenen, objectiven Bewußtseyns, in eine wissenlose Ungegenwart des

Geiſtes bei ſolchen Dingen, bei welchen derſelbe gegenwärtig ſeyn ſollte. Das in dieſem Zuſtande befindliche Subject verwechſelt im einzelnen Fall ſeine wahre Stellung mit einer falſchen, und faßt die äußeren Umſtände auf eine einſeitige Weiſe, nicht nach der Totalität ihrer Beziehungen, auf. Ein ergötzliches Beiſpiel von dieſem Seelenzuſtande iſt, unter vielen anderen Beiſpielen, ein franzöſiſcher Graf, der, als ſeine Perrücke am Kronleuchter hängen blieb, darüber mit den anderen Anweſenden herzlich lachte, und ſich umſchaute, um zu entdecken, weſſen Perrücke fortgeriſſen ſey, wer mit kahlem Kopfe daſtehe. Ein anderes hierher gehöriges Beiſpiel liefert Newton; dieſer Gelehrte ſoll einſt den Finger einer Dame ergriffen haben, um denſelben als Pfeifenſtopfer zu gebrauchen. Solche Zerſtreutheit kann Folge von vielem Studiren ſeyn; ſie findet ſich bei Gelehrten, — zumal bei den einer früheren Zeit angehörenden, — nicht ſelten. Häufig entſteht die Zerſtreutheit jedoch auch dann, wenn Menſchen ſich überall ein hohes Anſehen geben wollen, folglich ihre Subjectivität beſtändig vor Augen haben und darüber die Objectivität vergeſſen.

Die Faſelei.

Der Zerſtreutheit ſteht die an Allem ein Intereſſe nehmende Faſelei gegenüber. Dieſelbe entſpringt aus dem Unvermögen, die Aufmerkſamkeit auf irgend etwas Beſtimmtes zu fixiren, und beſteht in der Krankheit des Taumelns von einem Gegenſtande zum anderen. Dieß Uebel iſt meiſtentheils unheilbar. Narren dieſer Art ſind die allerbeſchwerlichſten. Pinel erzählt von einem ſolchen Subjecte, das ein vollkommenes Abbild des Chaos war. Er ſagt: „Dieß Subject nähert ſich mir und überſchwemmt mich mit ſeinem Geſchwätz. Gleich darauf macht daſſelbe es mit einem Anderen ebenſo. Kommt dieß Individuum in ein Zimmer, ſo kehrt es darin Alles um, ſchüttelt und verſetzt Stühle und Tiſche, ohne dabei eine beſondere Abſicht zu verrathen. Kaum hat man das Auge weggewandt, ſo iſt dieß Subject ſchon auf der benachbarten Promenade, und daſelbſt ebenſo zweck-

los beschäftigt, wie im Zimmer, plaudert, wirft Steine weg, rupft Kräuter aus, geht weiter, und kehrt um, ohne zu wissen, weßhalb." — Immer entspringt die Faselei aus einer Schwäche der die Gesammtheit der Vorstellungen zusammenhaltenden Kraft des verständigen Bewußtseyns. Häufig leiden die Faselnden aber schon am Delirium, — also nicht bloß am Nichtwissen-, sondern an der bewußtlosen Verkehrung des unmittelbar Gegenwärtigen. So viel über die erste Hauptform des verrückten Zustandes.

2. Die zweite Hauptform desselben, die eigentliche Narrheit

entsteht, wenn das oben in seinen verschiedenen Modificationen betrachtete In-sich-verschlossenseyn des natürlichen Geistes einen bestimmten Inhalt bekommt, und dieser Inhalt zur fixen Vorstellung dadurch wird, daß der seiner selbst noch nicht vollkommen mächtige Geist in denselben ebenso sehr versinkt, wie er beim Blödsinn in sich selber, in den Abgrund seiner Unbestimmtheit versunken ist. Wo die eigentliche Narrheit beginnt, ist schwer, mit Genauigkeit zu sagen. Man findet, zum Beispiel, in kleinen Städten Leute, besonders Weiber, die in einen äußerst beschränkten Kreis von particulären Interessen dermaaßen versunken sind, und sich in dieser ihrer Bornirtheit so behaglich fühlen, daß wir dergleichen Individuen mit Recht närrische Menschen nennen. Zur Narrheit im engeren Sinne des Wortes gehört aber, daß der Geist in einer einzelnen bloß subjectiven Vorstellung stecken bleibt und dieselbe für ein Objectives hält. Dieser Seelenzustand rührt meistentheils davon her, daß der Mensch, aus Unzufriedenheit mit der Wirklichkeit, sich in seine Subjectivität verschließt. Vornämlich ist die Leidenschaft der Eitelkeit und des Hochmuths die Ursache dieses Sich-in-sich-einspinnens der Seele. Der so in seine Innerlichkeit sich einnistende Geist verliert dann leicht das Verständniß der Wirk-

lichkeit und findet ſich nur in ſeinen ſubjectiven Vorſtellungen zurecht. Bei dieſem Verhalten kann die völlige Narrheit bald entſtehen. Denn, falls in dieſem einſiedleriſchen Bewußtſeyn noch eine Lebendigkeit vorhanden iſt, kommt daſſelbe leicht dahin, ſich irgend einen Inhalt aus ſich zu ſchaffen, und dieß bloß Subjective als etwas Objectives anzuſehen und zu fixiren. Während nämlich, wie wir geſehen haben, beim Blödſinn und auch bei der Faſelei die Seele nicht die Kraft beſitzt, etwas Beſtimmtes feſtzuhalten, zeigt dagegen die eigentliche Narrheit dieß Vermögen, und beweiſt eben dadurch, daß ſie noch Bewußtſeyn iſt, — daß ſomit in ihr noch eine Unterſcheidung der Seele von ihrem feſtgewordenen Inhalte ſtattfindet. Obgleich daher das Bewußtſeyn der Narren einerſeits mit jenem Inhalt verwachſen iſt, ſo tranſcendirt daſſelbe doch andererſeits, vermöge ſeiner allgemeinen Natur, den beſonderen Inhalt der verrückten Vorſtellung. Die Narren haben deßhalb, — neben ihrer Verdrehtheit in Beziehung auf Einen Punkt, — zugleich ein gutes, conſequentes Bewußtſeyn, eine richtige Auffaſſung der Dinge und die Fähigkeit eines verſtändigen Handelns. Dadurch, und durch die mißtrauiſche Zurückhaltung der Narren wird es möglich, daß man mitunter einen Narren nicht ſogleich als ſolchen erkennt, und daß man namentlich darüber Zweifel hat, ob die Heilung der Narrheit gelungen iſt, die Loslaſſung des Geiſteskranken daher erfolgen kann.

Der Unterſchied der Narren unter einander wird hauptſächlich durch die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen beſtimmt, die ſich in ihnen fixiren.

Zur unbeſtimmteſten Narrheit kann der Lebensüberdruß gerechnet werden, wenn derſelbe nicht durch den Verluſt geliebter, achtungswerther Perſonen und ſittlicher Verhältniſſe veranlaßt wird. Der unbeſtimmte, grundloſe Ekel am Leben iſt nicht Gleichgültigkeit gegen daſſelbe, — denn bei dieſer erträgt man das Leben, — ſondern vielmehr die Unfähigkeit,

es zu ertragen, — ein Hin- und Herſchwanken zwiſchen der Neigung und der Abneigung gegen Alles, was der Wirklichkeit angehört, — ein Gebanntſeyn an die fixe Vorſtellung von der Widerlichkeit des Lebens und zugleich ein Hinausſtreben über dieſe Vorſtellung. Von dieſem, ohne allen vernünftigen Grund entſtandenen Widerwillen gegen die Wirklichkeit, — wie auch von anderen Weiſen der Narrheit, — werden vorzugsweiſe die Engländer befallen; — vielleicht um deßwillen, weil bei dieſer Nation das Verſtocktſeyn in die ſubjective Beſonderheit ſo vorherrſchend iſt. Jener Lebensüberdruß erſcheint bei den Engländern vornämlich als Melancholie, — als dieß nicht zur Lebendigkeit des Denkens und des Handelns kommende beſtändige Hinbrüten des Geiſtes über ſeiner unglücklichen Vorſtellung. Aus dieſem Seelenzuſtande entwickelt ſich nicht ſelten ein unbezwingbarer Trieb zum Selbſtmord; zuweilen hat dieſer Trieb nur dadurch vertilgt werden können, daß der Verzweiflungsvolle gewaltſam aus ſich herausgeriſſen wurde. So erzählt man, zum Beiſpiel: ein Engländer ſey, als er im Begriff war, ſich in der Themſe zu erſäufen, von Räubern angefallen worden, habe ſich aufs Aeußerſte gewehrt, und durch das plötzlich erwachende Gefühl von dem Werthe des Lebens alle ſelbſtmörderiſchen Gedanken verloren. Ein anderer Engländer, der ſich gehenkt hatte, bekam, als er von ſeinem Diener losgeſchnitten war, nicht nur die Neigung zum Leben, ſondern auch die Krankheit des Geizes wieder; denn er zog jenem Diener bei deſſen Verabſchiedung zwei Pence ab, weil derſelbe ohne den Befehl ſeines Herren den fraglichen Strick zerſchnitten hatte.

Der eben geſchilderten, alle Lebendigkeit abtödtenden unbeſtimmten Geſtalt des verrückten Seelenzuſtandes ſteht eine mit lebendigen Intereſſen und ſogar mit Leidenſchaft verbundene unendliche Menge einen vereinzelten Inhalt habender Narrheiten gegenüber. Dieſer Inhalt hängt theils von der beſonderen Leidenſchaft ab, aus welcher die Narrheit her-

vorgegangen iſt; er kann jedoch auch zufälligerweiſe durch etwas Anderes beſtimmt ſeyn. Der erſtere Fall wird, zum Beiſpiel, bei denjenigen Narren angenommen werden müſſen, die ſich für Gott, für Chriſtus, oder für einen König gehalten haben. Der letztere Fall dagegen wird ſtattfinden, wenn, zum Beiſpiel, Narren ein Gerſtenkorn oder ein Hund zu ſeyn, oder einen Wagen im Leibe zu haben vermeinen. In beiden Fällen aber hat der bloße Narr kein beſtimmtes Bewußtſeyn von dem zwiſchen ſeiner fixen Vorſtellung und der Objectivität obwaltenden Widerſpruche. Nur wir wiſſen von dieſem Widerſpruch; ſolcher Narr ſelbſt wird von dem Gefühl ſeiner inneren Zerriſſenheit nicht gequält.

Erſt wenn

3. die dritte Hauptform des verrückten Zuſtandes, — die Tollheit oder der Wahnſinn

vorhanden iſt, haben wir die Erſcheinung, daß das verrückte Subject ſelber von ſeinem Auseinandergeriſſenſeyn in zwei ſich gegenſeitig widerſprechende Weiſen des Bewußtſeyns weiß, — daß der Geiſteskranke ſelber den Widerſpruch zwiſchen ſeiner nur ſubjectiven Vorſtellung und der Objectivität lebhaft fühlt, und dennoch von dieſer Vorſtellung nicht abzulaſſen vermag, ſondern dieſelbe durchaus zur Wirklichkeit machen, oder das Wirkliche vernichten will. In dem eben angegebenen Begriff der Tollheit liegt, daß dieſelbe nicht aus einer leeren Einbildung zu entſpringen braucht, ſondern beſonders durch das Betroffenwerden von großem Unglück, — durch eine Verrückung der individuellen Welt eines Menſchen, — oder durch die gewaltſame Umkehrung und das Aus-den-Fugen-Kommen des allgemeinen Weltzuſtandes bewirkt werden kann, falls das Individuum mit ſeinem Gemüthe ausſchließlich in der Vergangenheit lebt und dadurch unfähig wird, ſich in die Gegenwart zu finden, von welcher es ſich zurückgeſtoßen und zugleich gebunden fühlt. So

sind, zum Beispiel, in der französischen Revolution durch den Umsturz fast aller bürgerlichen Verhältnisse viele Menschen wahnsinnig geworden. Dieselbe Wirkung wird oft in der fürchterlichsten Weise durch religiöse Ursachen bewirkt, wenn der Mensch in absolute Ungewißheit darüber, ob er von Gott zu Gnaden angenommen sey, versunken ist.

Das in den Wahnsinnigen vorhandene Gefühl ihrer inneren Zerrissenheit kann aber sowohl ein ruhiger Schmerz seyn, als auch zur Wuth der Vernunft gegen die Unvernunft und dieser gegen jene fortgehen, somit zur Raserei werden. Denn mit jenem unglücklichen Gefühle verbindet sich in den Wahnsinnigen sehr leicht, — nicht bloß eine von Einbildungen und Grillen gefolterte hypochondrische Stimmung, — sondern auch eine mißtrauische, falsche, neidische, tückische und boshafte Gesinnung, — eine Ergrimmtheit über ihr Gehemmtseyn durch die sie umgebende Wirklichkeit, über Diejenigen, von welchen sie eine Beschränkung ihres Willens erfahren; — wie denn auch umgekehrt verzogene Menschen, Individuen, die Alles zu ertrotzen gewohnt sind, — aus ihrer faselnden Eigensinnigkeit leicht in Wahnsinn gerathen, wenn ihnen der das Allgemeine wollende vernünftige Wille einen Damm entgegenstellt, den ihre sich bäumende Subjectivität nicht zu überspringen oder zu durchbrechen im Stande ist. — In jedem Menschen kommen Anflüge von Bösartigkeit vor; der sittliche oder wenigstens kluge Mensch weiß dieselben jedoch zu unterdrücken. Im Wahnsinn aber, wo eine besondere Vorstellung über den vernünftigen Geist die Herrschaft an sich reißt, — da tritt überhaupt die Besonderheit des Subjects ungezügelt hervor, — da werfen somit die zu jener Besonderheit gehörenden natürlichen und durch Reflexion entwickelten Triebe das Joch der von dem wahrhaft allgemeinen Willen ausgehenden sittlichen Gesetze ab, — da werden folglich die finsteren, unterirdischen Mächte des Herzens frei. Die Ergrimmtheit der Wahnsinnigen

wird oft zu einer förmlichen Sucht, Anderen zu ſchaden, — ja ſogar zu einer plötzlich erwachenden Mordluſt, welche die davon Ergriffenen, — trotz des etwa in ihnen vorhandenen Abſcheues vor dem Morde, — mit unwiderſtehlicher Gewalt zwingt, ſelbſt Diejenigen umzubringen, die von ihnen ſonſt zärtlich geliebt werden. — Wie ſo eben angedeutet, ſchließt jedoch die Bösartigkeit der Wahnſinnigen moraliſche und ſittliche Gefühle nicht aus; vielmehr können dieſe Gefühle, — eben wegen des Unglücks der Wahnſinnigen, wegen des in dieſen herrſchenden unvermittelten Gegenſatzes, — eine erhöhte Spannung haben. Pinel ſagt ausdrücklich: er habe nirgends liebevollere Gatten und Väter geſehen, als im Tollhauſe.

Was die phyſiſche Seite des Wahnſinns betrifft, ſo zeigt ſich häufig ein Zuſammenhang der Erſcheinung deſſelben mit allgemeinen Naturveränderungen, namentlich mit dem Lauf der Sonne. Sehr heiße und ſehr kalte Jahreszeit übt in dieſer Beziehung beſonderen Einfluß aus. Auch hat man wahrgenommen, daß bei Annäherungen von Stürmen und bei großen Witterungswechſeln vorübergehende Beunruhigungen und Aufwallungen der Wahnſinnigen erfolgen. In Anſehung der Lebensperioden aber iſt die Beobachtung gemacht worden, daß der Wahnſinn vor dem funfzehnten Jahre nicht einzutreten pflegt. Rückſichtlich der ſonſtigen körperlichen Verſchiedenheiten weiß man, daß bei ſtarken, muskulöſen Menſchen mit ſchwarzen Haaren die Anfälle von Raſerei gewöhnlich heftiger ſind, als bei blonden Perſonen. — In wiefern aber die Verrücktheit mit einer Ungeſundheit des Nervenſyſtems zuſammenhängt, — Dieß iſt ein Punkt, welcher dem Blick des von außen betrachtenden Arztes, wie des Anatomen, entgeht.

Die Heilung der Verrücktheit.

Der letzte Punkt, den wir in Betreff des Wahnſinns, wie der Verrücktheit, zu beſprechen haben, bezieht ſich auf das gegen beide Krankheitszuſtände anzuwendende Heilverfahren. Daſſelbe

ist theils physisch, theils psychisch. Die erstere Seite kann zuweilen für sich allein ausreichen; meistens wird jedoch dabei die Zuhülfenahme der psychischen Behandlung nöthig, die ihrerseits gleichfalls mitunter für sich allein zu genügen vermag. Etwas ganz allgemein Anwendbares läßt sich für die physische Seite der Heilung nicht angeben. Das dabei zur Anwendung kommende Medicinische geht im Gegentheil sehr in's Empirische, somit in's Unsichere. So viel steht indessen fest, daß das früher in Bedlam gebrauchte Verfahren von allen das schlechteste ist, da dasselbe auf ein vierteljährlich veranstaltetes allgemeines Durchlaxirenlassen der Wahnsinnigen beschränkt war. — Auf physischem Wege sind übrigens Geisteskranke mitunter gerade durch Dasjenige geheilt worden, was im Stande ist, die Verrücktheit bei Denen, die sie nicht haben, hervorzubringen, — nämlich durch heftiges Fallen auf den Kopf. So soll, z. B., der berühmte Montfaucon in seiner Jugend auf jene Weise von Stumpfsinnigkeit befreit worden seyn.

Die Hauptsache bleibt immer die psychische Behandlung. Während diese gegen den Blödsinn nichts auszurichten vermag, kann dieselbe gegen die eigentliche Narrheit und den Wahnsinn häufig mit Erfolg wirken, weil bei diesen Seelenzuständen noch eine Lebendigkeit des Bewußtseyns stattfindet, und neben der auf eine besondere Vorstellung sich beziehenden Verrücktheit noch ein in seinen übrigen Vorstellungen vernünftiges Bewußtseyn besteht, das ein geschickter Seelenarzt zu einer Gewalt über jene Besonderheit zu entwickeln fähig ist. (Diesen in den Narren und in den Wahnsinnigen vorhandenen Rest von Vernunft als die Grundlage der Heilung aufgefaßt und nach dieser Auffassung die Behandlung jener Geisteskranken eingerichtet zu haben, ist besonders das Verdienst Pinel's, dessen Schrift über den fraglichen Gegenstand für das Beste erklärt werden muß, das in diesem Fache existirt.)

Vor allen Dingen kommt es beim psychischen Heilverfahren

darauf an, daß man das Zutrauen der Irren gewinnt. Daſſelbe kann erworben werden, weil die Verrückten noch ſittliche Weſen ſind. Am ſicherſten aber wird man in den Beſitz ihres Vertrauens dann gelangen, wenn man gegen ſie zwar ein offenes Benehmen beobachtet, jedoch dieſe Offenheit nicht in einen directen Angriff auf die verrückte Vorſtellung ausarten läßt. Ein Beiſpiel von dieſer Behandlungsweiſe und von deren glücklichem Erfolge erzählt Pinel. Ein ſonſt gutmüthiger Menſch wurde verrückt, mußte, — da er tolles, Anderen möglicherweiſe ſchädliches Zeug machte, — eingeſperrt werden, gerieth darüber in Wuth, ward deßhalb gebunden, verfiel aber in einen noch höheren Grad von Raſerei. Man brachte ihn daher nach einem Tollhauſe. Hier ließ ſich der Aufſeher mit dem Ankömmling in ein ruhiges Geſpräch ein, gab deſſen verkehrten Aeußerungen nach, beſänftigte ihn dadurch, befahl dann das Löſen ſeiner Banden, führte ſelber ihn in ſeine neue Wohnung, und heilte dieſen Geiſteskranken durch Fortſetzung eines ſolchen Verfahrens in ganz kurzer Zeit. — Nachdem man das Vertrauen der Irren ſich erworben hat, muß man über ſie eine gerechte Autorität zu gewinnen und in ihnen das Gefühl zu erwecken ſuchen, daß es überhaupt etwas Wichtiges und Würdiges gibt. Die Verrückten fühlen ihre geiſtige Schwäche, ihre Abhängigkeit von den Vernünftigen. Dadurch iſt es den Letzteren möglich, ſich bei Jenen in Reſpect zu ſetzen. Indem der Verrückte den ihn Behandelnden achten lernt, bekommt er die Fähigkeit, ſeiner mit der Objectivität in Widerſpruch befindlichen Subjectivität Gewalt anzuthun. So lange er Dieß noch nicht vermag, haben Andere dieſe Gewalt gegen ihn auszuüben. Wenn daher Verrückte ſich, zum Beiſpiel, weigern, irgend Etwas zu eſſen, oder wenn ſie ſogar die Dinge um ſich her zerſtören; ſo verſteht es ſich, daß ſo Etwas nicht geduldet werden kann. Beſonders muß man, — was bei vornehmen Perſonen, z. B., bei Georg III., oft ſehr ſchwierig iſt, — den Eigendünkel der Hochmuthsnarren da-

durch beugen, daß man dieſen ihre Abhängigkeit fühlbar macht. Von dieſem Fall und dem dabei zu beobachtenden Verfahren findet ſich bei Pinel folgendes mittheilenswerthe Beiſpiel. Ein Menſch, der ſich für Mahomed hielt, kam ſtolz und aufgeblaſen nach dem Irrenhauſe, verlangte Huldigung, fällte täglich eine Menge Verbannungs- und Todesurtheile, und tobte auf eine ſouveraine Weiſe. Obgleich man nun ſeinem Wahne nicht widerſprach, ſo unterſagte man ihm doch das Toben als etwas Unſchickliches, ſperrte ihn, da er nicht gehorchte, ein und machte ihm über ſein Betragen Vorſtellungen. Er verſprach ſich zu beſſern, wurde losgelaſſen, verfiel aber wieder in Tobſucht. Jetzt fuhr man dieſen Mahomed heftig an, ſperrte ihn von Neuem ein, und erklärte ihm, daß er kein Erbarmen mehr zu hoffen habe. Abgeredetermaaßen ließ ſich jedoch die Frau des Aufſehers von ihm durch ſein flehentliches Bitten um Freiheit erweichen, forderte von ihm das feſte Verſprechen, ſeine Freiheit nicht durch Toben zu mißbrauchen, weil er ihr dadurch Unannehmlichkeiten verurſachen würde, und machte ihn los, nachdem er jenes Verſprechen geleiſtet hatte. Von dieſem Augenblick an betrug er ſich gut. Bekam er noch einen Anfall von Wuth, ſo war ein Blick der Aufſeherin hinreichend, ihn in ſeine Kammer zu treiben, um dort ſein Toben zu verbergen. Dieſe ſeine Achtung vor jener Frau und ſein Wille, über ſeine Tobſucht zu ſiegen, ſtellten ihn in ſechs Monaten wieder her.

Wie in dem eben erzählten Fall geſchehen iſt, muß man überhaupt, bei aller bisweilen gegen die Verrückten nothwendig werdenden Strenge, immer bedenken, daß dieſelben wegen ihrer noch nicht gänzlich zerſtörten Vernünftigkeit eine rückſichtsvolle Behandlung verdienen. Die gegen dieſe Unglücklichen anzuwendende Gewalt darf deßhalb niemals eine andere ſeyn, als eine ſolche, die zugleich die moraliſche Bedeutung einer gerechten Strafe hat. Die Irren haben noch ein Gefühl von Dem, was recht und gut iſt; ſie wiſſen, z. B., daß man Anderen nicht ſchaden

soll. Daher kann ihnen das Schlechte, das sie begangen haben, vorgestellt, zugerechnet und an ihnen bestraft, die Gerechtigkeit der gegen sie verhängten Strafe ihnen faßlich gemacht werden. Dadurch erweitert man ihr besseres Selbst, und, indem Dieß geschieht, gewinnen sie Zutrauen zu ihrer eigenen sittlichen Kraft. Zu diesem Punkt gelangt, werden sie fähig, durch den Umgang mit guten Menschen völlig zu genesen. Durch eine harte, hochmüthige, verächtliche Behandlung dagegen kann das moralische Selbstgefühl der Verrückten leicht so stark verletzt werden, daß sie in die höchste Wuth und Tobsucht gerathen. — Auch darf man nicht die Unvorsichtigkeit begehen, den Verrückten, — namentlich den religiösen Narren, — irgend Etwas, das ihrer Verdrehtheit zur Bestärkung dienen könnte, nahe kommen zu lassen. Im Gegentheil muß man sich bemühen, die Verrückten auf andere Gedanken zu bringen und sie darüber ihre Grille vergessen zu machen. Dieß Flüssigwerden der fixen Vorstellung wird besonders dadurch erreicht, daß man die Irren nöthigt, sich geistig und vornämlich körperlich zu beschäftigen; durch die Arbeit werden sie aus ihrer kranken Subjectivität heraus gerissen und zu dem Wirklichen hingetrieben. Daher ist der Fall vorgekommen, daß in Schottland ein Pächter wegen der Heilung der Narren berühmt wurde, obgleich sein Verfahren einzig und allein darin bestand, daß er die Narren zu halben Dutzenden vor einen Pflug spannte und bis zur höchsten Ermüdung arbeiten ließ. — Unter den zunächst auf den Leib wirkenden Mitteln hat sich vorzüglich die Schaukel bei Verrückten, — namentlich bei Tobsüchtigen, — als heilsam erwiesen. Durch das Sich-Hin-und-Herbewegen auf der Schaukel wird der Wahnsinnige schwindelig und seine fixe Vorstellung schwankend. — Sehr viel kann aber auch durch plötzliches und starkes Einwirken auf die Vorstellung der Verrückten für deren Wiederherstellung geleistet werden. Zwar sind die Narren höchst mißtrauisch, wenn sie merken, daß man darnach trachtet, sie von ihrer fixen Vorstellung abzubringen. Zugleich

sind sie jedoch dumm und lassen sich leicht überraschen. Man kann sie daher nicht selten dadurch heilen, daß man in ihre Verdrehtheit einzugehen sich den Schein gibt, und dann plötzlich Etwas thut, worin der Verrückte eine Befreiung von seinem eingebildeten Uebel erblickt. So wurde bekanntlich ein Engländer, der einen Heuwagen mit vier Pferden im Leibe zu haben glaubte, von diesem Wahne durch einen Arzt befreit, der durch die Versicherung, daß er jenen Wagen und jene Pferde fühle, das Zutrauen des Verrückten gewann, — ihm dann einredete, ein Mittel zur Verkleinerung jener vermeintlich im Magen sich befindenden Dinge zu besitzen, — zuletzt dem Geisteskranken ein Brechmittel gab und ihn zum Fenster hinausbrechen ließ, als, auf Veranstaltung des Arztes, unten zum Hause hinaus ein Heuwagen fuhr, welchen der Verrückte ausgebrochen zu haben meinte. — Eine andere Weise, auf die Verrücktheit heilend zu wirken, besteht darin, daß man die Narren bewegt, Handlungen zu vollbringen, die eine unmittelbare Widerlegung der eigenthümlichen Narrheit sind, von welcher sie geplagt werden. So wurde, z. B., Jemand, der sich einbildete, gläserne Füße zu haben, durch einen verstellten Raubanfall geheilt, da er bei demselben seine Füße zur Flucht höchst brauchbar fand. Ein Anderer, der sich für todt hielt, bewegungslos war und nichts essen wollte, erlangte seinen Verstand auf die Weise wieder, daß man, scheinbar in seine Narrheit eingehend, ihn in einen Sarg legte und in eine Gruft brachte, in welcher sich ein zweiter Sarg und in demselben ein anderer Mensch befand, der anfangs sich todt stellte, bald aber, nachdem er mit jenem Verrückten allein gelassen war, sich aufrichtete, diesem sein Behagen darüber ausdrückte, daß er jetzt Gesellschaft im Tode habe, — endlich aufstand, von vorhandenen Speisen aß, und dem sich darüber verwundernden Verrückten sagte: er sey schon lange todt und wisse daher, wie es die Todten machen. Der Verrückte beruhigte sich bei dieser Versicherung, aß und trank gleichfalls, und wurde geheilt. — Mitunter kann die Narrheit

auch durch das unmittelbar auf die Vorstellung wirkende Wort, — durch einen Witz, — geheilt werden. So genas, z. B., ein sich für den heiligen Geist haltender Narr dadurch, daß ein anderer Narr zu ihm sagte: wie kannst denn Du der heilige Geist seyn? der bin ja ich. Ein ebenso interessantes Beispiel ist ein Uhrmacher, der sich einbildete: er sey unschuldig guillotinirt worden, — der darüber Reue empfindende Richter habe befohlen, ihm seinen Kopf wieder zu geben, — durch eine unglückliche Verwechselung sey ihm aber ein fremder, viel schlechterer, äußerst unbrauchbarer Kopf aufgesetzt worden. Als dieser Narr einst die Legende vertheidigte, nach welcher der heilige Dionysius seinen eigenen abgeschlagenen Kopf geküßt hat, — da entgegnete ihm ein anderer Narr: Du Erznarr, — womit soll denn der heilige Dionysius geküßt haben, — etwa mit seiner Ferse? — Diese Frage erschütterte jenen verrückten Uhrmacher dermaaßen, daß er von seiner Marotte völlig genas. Solcher Witz wird jedoch die Narrheit nur in dem Fall gänzlich vernichten, wenn diese Krankheit bereits an Intensität verloren hat.

γ) Die Gewohnheit.

§. 409.

Das Selbstgefühl, in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt, ist ununterschieden von ihnen. Aber an sich ist das Selbst einfache Beziehung der Idealität auf sich, formelle Allgemeinheit, (und diese ist die Wahrheit jenes Besondern); — als diese Allgemeinheit ist das Selbst in diesem Gefühlsleben zu setzen; so ist es die von der Besonderheit sich unterscheidende für-sich-seyende Allgemeinheit. Diese ist nicht die gehaltvolle Wahrheit der bestimmten Empfindungen, Begierden u. s. f.; denn der Inhalt derselben kommt hier noch nicht in Betracht. Die Besonderheit ist in dieser Bestimmung ebenso formell, und nur das besondere Seyn oder die Un-

mittelbarkeit der Seele gegen ihr selbst formelles abstractes Fürsichseyn. Dieß besondere Seyn der Seele ist das Moment ihrer Leiblichkeit, mit welcher sie hier bricht; sich davon als deren einfaches Seyn unterscheidet und als ideelle, subjective Substantialität dieser Leiblichkeit ist, wie sie in ihrem an-sich-seyenden Begriff (§. 389) nur die Substanz derselben als solche war.

Dieses abstracte Fürsichseyn der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seyenden Allgemeinen. Es ist die auf ihre reine Idealität zurückgesetzte Leiblichkeit, welche so der Seele als solcher zukommt. — Das heißt: Wie Raum und Zeit, als das abstracte Außereinander, also als leerer Raum und leere Zeit nur subjective Formen, reines Anschauen sind, — so ist jenes reine Seyn, welches, (indem in ihm die Besonderheit der Leiblichkeit, d. i. die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden), Fürsichseyn ist, das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseyns, zu welchem es in sich geht, indem es die Leiblichkeit, deren subjective Substanz es, und welche für dasselbe noch als Schranke ist, in sich aufgehoben hat, und so als Subject für sich gesetzt ist.

§. 410.

Daß die Seele sich so zum abstracten allgemeinen Seyn macht, und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseyns) zu einer nur seyenden Bestimmung an ihr reducirt, ist die Gewohnheit. Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise in Besitz, und enthält ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht, noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist in sofern frei von ihnen, als sie sich in ihnen nicht interessirt und beschäftigt; indem sie in diesen Formen als ihrem Besitze existirt, — ist sie zugleich für die weitere Thätigkeit

und Beschäftigung, — der Empfindung so wie des Bewußtseyns des Geistes überhaupt, — offen.

Dieses Sicheinbilden des Besondern oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das Seyn der Seele erscheint als eine Wiederholung derselben und die Erzeugung der Gewohnheit als eine Uebung. Denn dieß Seyn als abstracte Allgemeinheit in Beziehung auf das natürlich-Besondere, das in diese Form gesetzt wird, ist die Reflexions-Allgemeinheit (§. 175), — ein und dasselbe als äußerlich-Vieles des Empfindens auf seine Einheit reducirt, diese abstracte Einheit als gesetzt.

Die Gewohnheit ist, wie das Gedächtniß, ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes; die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls, wie das Gedächtniß der Mechanismus der Intelligenz. Die natürlichen Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich; die Gewohnheit dagegen ist die zu einem Natürlichseyenden, Mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens u. s. f., in sofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, — Natur, denn sie ist ein unmittelbares Seyn der Seele, — eine zweite, denn sie ist eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs-Willens-Bestimmtheiten, als verleiblichten, (§. 401) zukommt.

Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-Existenz, und darum in ihr unfrei, aber in sofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu seinem bloßen Seyn herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist. Die Unfreiheit in der Gewohnheit ist theils bloß formell, als nur in das Seyn der Seele gehörig; theils nur relativ, in sofern sie eigentlich bloß

bei übeln Gewohnheiten Statt findet, oder in sofern einer Gewohnheit überhaupt ein anderer Zweck entgegengesetzt ist; wogegen die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, den Inhalt der Freiheit hat. — Die wesentliche Bestimmung ist die Befreiung, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen afficirt ist, durch die Gewohnheit gewinnt. Es können die unterschiedenen Formen derselben so bestimmt werden: α) Die unmittelbare Empfindung als negirt, als gleichgültig gesetzt. Die Abhärtung gegen äußerliche Empfindungen, (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder u. s. f., Wohlgeschmack u. s. f.), so wie die Abhärtung des Gemüths gegen Unglück, ist eine Stärke, die darin besteht, daß, obgleich der Frost u. s. f., das Unglück von dem Menschen empfunden wird, solche Affection zu einer Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit herabgesetzt ist, — das allgemeine Seyn der Seele sich als abstract für sich darin erhält, und das Selbstgefühl als solches, Bewußtseyn, Reflexion, sonstiger Zweck und Thätigkeit, nicht mehr damit verwickelt ist. β) Gleichgültigkeit gegen die Befriedigung; die Begierden, Triebe werden durch die Gewohnheit ihrer Befriedigung abgestumpft; dieß ist die vernünftige Befreiung von denselben; die mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit befreit nicht von ihnen, noch ist sie dem Inhalte nach vernünftig; — es versteht sich dabei, daß die Triebe, nach ihrer Natur als endliche Bestimmtheiten gehalten, und sie, wie ihre Befriedigung, als Momente der Vernünftigkeit des Willens untergeordnet sind. — γ) In der Gewohnheit als Geschicklichkeit soll nicht nur das abstracte Seyn der Seele für sich festgehalten werden, sondern als ein subjectiver Zweck in der Leiblichkeit geltend gemacht, diese ihm unterworfen und ganz durchgängig werden. Gegen solche innerliche Bestimmung der subjectiven Seele ist die Leiblichkeit als unmittelbares äußerliches Seyn und Schranke bestimmt; — der bestimmtere Bruch der Seele als einfachen Fürsichseyns in sich selbst gegen

ihre Natürlichkeit, die damit nicht mehr in unmittelbarer Idealität ist, sondern, als äußerlich, erst dazu herabgesetzt werden muß. Die Verleiblichung der bestimmten Empfindungen ist ferner selbst eine bestimmte (§. 401), und die unmittelbare Leiblichkeit eine *besondere Möglichkeit*, — (eine besondere Seite ihrer Unterschiedenheit an ihr, ein besonderes Organ ihres organischen Systems), — für einen bestimmten Zweck. Das Einbilden solchen Zwecks darein ist Dieß, daß die *an sich* seyende Idealität des Materiellen überhaupt, und der bestimmten Leiblichkeit, als Idealität *gesetzt* werde, damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihrer Leiblichkeit *existire*. In der Geschicklichkeit ist die Leiblichkeit auf solche Weise durchgängig und zum Instrumente gemacht, daß, sowie die Vorstellung (z. B. eine Reihe von Noten), in mir ist, auch widerstandslos und flüssig, der Körper sie richtig äußert.

Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Thätigkeit des Geistes; die äußerlichste, die räumliche Bestimmung des Individuums, daß es *aufrecht* steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine *unmittelbare, bewußtlose* Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er stehen will, und nur so lang als er es bewußtlos will. Ebenso *Sehen* und so fort ist die concrete Gewohnheit, welche *unmittelbar* die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseyns, der Anschauung, des Verstandes u. s. f. in Einem einfachen Act vereint. Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst thätige *Denken* bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der *Unmittelbarkeit*, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigenthum meines *einzelnen Selbsts* ist. Erst durch diese Gewohnheit *existire* Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seyns enthält Leiblichkeit; (Ungewohn-

heit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh); die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht. — Die entwickelte und im Geistigen als solchem bethätigte Gewohnheit aber ist die Erinnerung und das Gedächtniß, und weiter unten zu betrachten.

Von der Gewohnheit pflegt herabsetzend gesprochen und sie als ein Unlebendiges, Zufälliges und Particuläres genommen zu werden. Ganz zufälliger Inhalt ist allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, fähig, und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt, oder, — wenn ganz abstract, — der Tod selbst ist. Aber zugleich ist sie für die Existenz aller Geistigkeit im individuellen Subjecte das Wesentlichste, damit das Subject als concrete Unmittelbarkeit, als seelische Idealität sey, — damit der Inhalt, religiöser, moralischer u. s. f. ihm als diesem Selbst, ihm als dieser Seele angehöre, in ihm weder bloß an sich (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstracte, von Thun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Seyn sey. — In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden, oder vielmehr auch weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört.

Zusatz. Wir sind an die Vorstellung der Gewohnheit gewöhnt; dennoch ist die Bestimmung des Begriffs derselben schwierig. Aus diesem Grunde wollen wir hier noch einige Erläuterungen jenes Begriffes geben.

Zuvörderst muß die Nothwendigkeit des dialektischen Fortgangs von der (§. 408 betrachteten) Verrücktheit zu der (in den §§. 409 und 410 abgehandelten) Gewohnheit gezeigt werden. Zu dem Ende erinnern wir daran, daß im Wahnsinn die Seele das Bestreben hat, sich aus dem zwischen ihrem

objectiven Bewußtseyn und ihrer fixen Vorstellung vorhandenen Widerspruch zur vollkommenen inneren Harmonie des Geistes wieder herzustellen. Diese Wiederherstellung kann ebenso wohl mißlingen, wie erfolgen. Für die einzelne Seele erscheint somit das Gelangen zum freien, in sich harmonischen Selbstgefühl als etwas Zufälliges. An sich aber ist das absolute Freiwerden des Selbstgefühls, — das ungestörte Beisichseyn der Seele in aller Besonderheit ihres Inhalts, — etwas durchaus Nothwendiges; denn an sich ist die Seele die absolute Idealität, das Uebergreifende über alle ihre Bestimmtheiten; und in ihrem Begriffe liegt es, daß sie sich durch Aufhebung der in ihr festgewordenen Besonderheiten als die unbeschränkte Macht über dieselben erweist, — daß sie das noch Unmittelbare, Seyende in ihr zu einer bloßen Eigenschaft, zu einem bloßen Momente herabsetzt, um durch diese absolute Negation als freie Individualität für sich selber zu werden. Nun haben wir zwar schon in dem Verhältniß der menschlichen Seele zu ihrem Genius ein Fürsichseyn des Selbstes zu betrachten gehabt. Dort hatte jedoch dieß Fürsichseyn noch die Form der Aeußerlichkeit, der Trennung in zwei Individualitäten, in ein beherrschendes und ein beherrschtes Selbst; und zwischen diesen beiden Seiten fand noch kein entschiedener Gegensatz, kein Widerspruch statt, so daß der Genius, diese bestimmte Innerlichkeit, ungehindert sich in dem menschlichen Individuum zur Erscheinung brachte. Auf der Stufe dagegen, bis zu welcher wir jetzt die Entwicklung des subjectiven Geistes fortgeführt haben, kommen wir zu einem Fürsichseyn der Seele, das vom Begriff derselben durch Ueberwindung des in der Verrücktheit vorhandenen inneren Widerspruchs des Geistes, durch Aufhebung der gänzlichen Zerrissenheit des Selbstes zu Stande gebracht ist. Dieß Bei-sich-selber-seyn nennen wir die Gewohnheit. In dieser hat die nicht mehr an eine nur subjective besondere Vorstellung gebannte und durch dieselbe aus dem Mittelpunkt ihrer concreten

Wirklichkeit herausgerückte Seele den an sie gekommenen unmittelbaren und vereinzelten Inhalt in ihre Idealität so vollständig aufgenommen und sich in ihn so völlig eingewohnt, daß sie sich in ihm mit Freiheit bewegt. Während nämlich bei der bloßen Empfindung mich zufällig bald Dieses, bald Jenes afficirt, und bei derselben, — wie auch bei anderen geistigen Thätigkeiten, so lange diese dem Subject noch etwas Ungewohntes sind, — die Seele in ihren Inhalt versenkt ist, sich in ihm verliert, nicht ihr concretes Selbst empfindet; — verhält sich dagegen in der Gewohnheit der Mensch nicht zu einer zufälligen einzelnen Empfindung, Vorstellung, Begierde u. s. f., sondern zu sich selber, zu einer seine Individualität ausmachenden, durch ihn selber gesetzten und ihm eigen gewordenen allgemeinen Weise des Thuns, und erscheint eben deßhalb als frei. Das Allgemeine, auf welches sich die Seele in der Gewohnheit bezieht, ist jedoch, — im Unterschiede von dem erst für das reine Denken vorhandenen, sich selbst bestimmenden, concret Allgemeinen, — nur die aus der Wiederholung vieler Einzelnheiten durch Reflexion hervorgebrachte abstracte Allgemeinheit. Nur zu dieser Form des Allgemeinen kann die mit dem Unmittelbaren, also dem Einzelnen, sich beschäftigende natürliche Seele gelangen. Das auf die einander äußerlichen Einzelnheiten bezogene Allgemeine ist aber das Nothwendige. Obgleich daher der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird, so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem Sclaven, und ist eine zwar nicht unmittelbare, erste, von der Einzelnheit der Empfindungen beherrschte, vielmehr von der Seele gesetzte, zweite Natur, — aber doch immer eine Natur, — ein die Gestalt eines Unmittelbaren annehmendes Gesetztes, — eine selber noch mit der Form des Seyns behaftete Idealität des Seyenden, — folglich etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, — etwas bloß Anthropologisches.

Indem die Seele auf die oben angegebene Art durch Ueber-

windung ihrer Zerrissenheit, ihres inneren Widerspruchs zur sich auf sich beziehenden Idealität geworden ist, hat sie ihre vorher unmittelbar mit ihr identische Leiblichkeit von sich abgeschieden, und übt zugleich an dem so zur Unmittelbarkeit entlassenen Leiblichen die Kraft ihrer Idealität aus. Auf diesem Standpunkt haben wir daher nicht die unbestimmte Abtrennung eines Inneren überhaupt von einer vorgefundenen Welt, sondern das Unterworfenwerden jener Leiblichkeit unter die Herrschaft der Seele zu betrachten. Diese Bemächtigung der Leiblichkeit bildet die Bedingung des Freiwerdens der Seele, ihres Gelangens zum objectiven Bewußtseyn. Allerdings ist die individuelle Seele an sich schon körperlich abgeschlossen; als lebendig habe ich einen organischen Körper; und dieser ist mir nicht ein Fremdes; er gehört vielmehr zu meiner Idee, ist das unmittelbare, äußerliche Daseyn meines Begriffs, macht mein einzelnes Naturleben aus. Man muß daher, — beiläufig gesagt, — für vollkommen leer die Vorstellung Derer erklären, welche meinen: eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genöthigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Von dieser hohlen Ansicht bleibt schon der unbefangene religiöse Mensch fern, indem er die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse für würdig hält, Gegenstand seiner an Gott, den ewigen Geist, gerichteten Bitte zu werden. Die Philosophie aber hat zu erkennen, wie der Geist nur dadurch für sich selber ist, daß er sich das Materielle, — theils als seine eigene Leiblichkeit, theils als eine Außenwelt überhaupt, — entgegensetzt, und dieß so Unterschiedene zu der durch den Gegensatz und durch Aufhebung desselben vermittelten Einheit mit sich zurückführt. Zwischen dem Geiste und dessen eigenem Leibe findet natürlicherweise eine noch innigere Verbindung statt, als zwischen der sonstigen Außenwelt und dem Geiste. Eben wegen dieses nothwendigen Zusammenhangs meines Leibes mit

meiner Seele ist die von der letzteren gegen den ersteren unmittelbar ausgeübte Thätigkeit keine endliche, keine bloß negative. Zunächst habe ich mich daher in dieser unmittelbaren Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten, — brauche ihn zwar nicht, wie, z. B., die Athleten und Seiltänzer thun, zum Selbstzweck zu machen, — muß aber meinem Leibe sein Recht widerfahren lassen, — muß ihn schonen, gesund und stark erhalten, — darf ihn also nicht verächtlich und feindlich behandeln. Gerade durch Nichtachtung oder gar Mißhandlung meines Körpers würde ich mich zu ihm in das Verhältniß der Abhängigkeit und der äußeren Nothwendigkeit des Zusammenhangs bringen; denn auf diese Weise machte ich ihn zu etwas — trotz seiner Identität mit mir — gegen mich Negativem, folglich Feindseligem, und zwänge ihn, sich gegen mich zu empören, an meinem Geiste Rache zu nehmen. Verhalte ich mich dagegen den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei.

Dennoch kann die Seele bei dieser unmittelbaren Einheit mit ihrem Leibe nicht stehen bleiben. Die Form der Unmittelbarkeit jener Harmonie widerspricht dem Begriff der Seele, — ihrer Bestimmung, sich auf sich selber beziehende Idealität zu seyn. Um diesem ihrem Begriffe entsprechend zu werden, muß die Seele, — was sie auf unsrem Standpunkt noch nicht gethan hat, — ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geist gesetzten oder vermittelten machen, ihren Leib in Besitz nehmen, ihn zum gefügigen und geschickten Werkzeug ihrer Thätigkeit bilden, ihn so umgestalten, daß sie in ihm sich auf sich selber bezieht, daß er zu einem mit ihrer Substanz, der Freiheit, in Einklang gebrachten Accidens wird. Der Leib ist die Mitte, durch welche ich mit der Außenwelt überhaupt zusammenkomme. Will ich daher meine Zwecke verwirklichen, so muß ich meinen Körper fähig machen, dieß Subjective in die äußere Objectivität überzuführen. Dazu ist mein Leib nicht von

Natur geschickt; unmittelbar thut derselbe vielmehr nur das dem animalischen Leben Gemäße. Die bloß organischen Verrichtungen sind aber noch nicht auf Veranlassung meines Geistes vollbrachte Verrichtungen. Zu diesem Dienst muß mein Leib erst gebildet werden. Während bei den Thieren der Leib, ihrem Instinkte gehorchend, alles durch die Idee des Thieres Nöthigwerdende unmittelbar vollbringt; hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Thätigkeit zum Herren seines Leibes erst zu machen. Anfangs durchdringt die menschliche Seele ihren Körper nur auf ganz unbestimmt allgemeine Weise. Damit diese Durchdringung eine bestimmte werde, — dazu ist Bildung erforderlich. Zunächst zeigt sich hierbei der Körper gegen die Seele ungefügig, hat keine Sicherheit der Bewegungen, giebt ihnen eine für den auszuführenden bestimmten Zweck bald zu große, bald zu geringe Stärke. Das richtige Maaß dieser Kraft kann nur dadurch erreicht werden, daß der Mensch auf alle die mannigfaltigen Umstände des Aeußerlichen, in welchem er seine Zwecke verwirklichen will, eine besondere Reflexion richtet, und nach jenen Umständen alle einzelnen Bewegungen seines Körpers abmißt. Daher vermag selbst das entschiedene Talent, nur in sofern es technisch gebildet ist, sofort immer das Richtige zu treffen.

Wenn die im Dienste des Geistes zu vollbringenden Thätigkeiten des Leibes oftmals wiederholt werden, erhalten sie einen immer höheren Grad der Angemessenheit, weil die Seele mit allen dabei zu beachtenden Umständen eine immer größere Vertrautheit erlangt, in ihren Aeußerungen somit immer heimischer wird, folglich zu einer stets wachsenden Fähigkeit der unmittelbaren Verleiblichung ihrer innerlichen Bestimmungen gelangt, und sonach den Leib immer mehr zu ihrem Eigenthum, zu ihrem brauchbaren Werkzeuge umschafft; so daß dadurch ein magisches Verhältniß, ein unmittelbares Einwirken des Geistes auf den Leib entsteht.

Indem aber die einzelnen Thätigkeiten des Menschen durch

wiederholte Uebung den Charakter der Gewohnheit, die Form eines in die Erinnerung, in die Allgemeinheit des geistigen Inneren Aufgenommenen erhalten, bringt die Seele in ihre Aeußerungen eine auch Anderen zu überliefernde allgemeine Weise des Thuns, eine Regel. Dieß Allgemeine ist ein dermaaßen zur Einfachheit in sich Zusammengefaßtes, daß ich mir in Demselben der besonderen Unterschiede meiner einzelnen Thätigkeiten nicht mehr bewußt bin. Daß Dem so sey, sehen wir, zum Beispiel, am Schreiben. Wenn wir schreiben lernen, müssen wir dabei unsere Aufmerksamkeit auf alles Einzelne, auf eine ungeheure Menge von Vermittlungen richten. Ist uns dagegen die Thätigkeit des Schreibens zur Gewohnheit geworden, dann hat unser Selbst sich aller betrefflichen Einzelnheiten so vollständig bemeistert, sie so sehr mit seiner Allgemeinheit angesteckt, daß dieselben uns als Einzelnheiten nicht mehr gegenwärtig sind, und wir nur deren Allgemeines im Auge behalten. So sehen wir folglich, daß in der Gewohnheit unser Bewußtseyn zu gleicher Zeit in der Sache gegenwärtig, für dieselbe interessirt, und umgekehrt doch von ihr abwesend, gegen sie gleichgültig ist, — daß unser Selbst ebenso sehr die Sache sich aneignet, wie im Gegentheil sich aus ihr zurückzieht, — daß die Seele einerseits ganz in ihre Aeußerungen eindringt, und andererseits dieselben verläßt, ihnen somit die Gestalt eines Mechanischen, einer bloßen Naturwirkung giebt.

c.

Die wirkliche Seele.

§. 411.

Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für sich, und die Leiblichkeit ist so die Aeußerlichkeit als Prädicat, in welchem das Subject sich nur auf sich bezieht. Diese Aeußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren Zeichen. Die

Seele ist als diese Identität des Innern mit dem Aeußern, das jenem unterworfen ist, wirklich; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen giebt, die als das Kunstwerk der Seele menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat.

Zum menschlichen Ausdruck gehört z. B. die aufrechte Gestalt überhaupt, insbesondere die Bildung der Hand, als des absoluten Werkzeugs, des Mundes, Lachen, Weinen u. s. w. und der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Aeußerlichkeit einer höhern Natur kund giebt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und unsagbare Modification, weil die Gestalt nach ihrer Aeußerlichkeit ein Unmittelbares und Natürliches ist, und darum nur ein unbestimmtes und ganz unvollkommenes Zeichen für den Geist seyn kann, und ihn nicht, wie er für sich selbst als allgemeines ist, vorzustellen vermag. Für das Thier ist die menschliche Gestalt das Höchste, wie der Geist demselben erscheint. Aber für den Geist ist sie nur die erste Erscheinung desselben, die Sprache dagegen sein vollkommener Ausdruck. Die Gestalt ist zwar seine nächste Existenz, aber zugleich in ihrer physiognomischen und pathognomischen Bestimmtheit ein Zufälliges für ihn. Die Physiognomik, vollends aber die Kranioskopie zu Wissenschaften erheben zu wollen, war daher einer der leersten Einfälle, noch leerer, als eine signatura rerum, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte.

Zusatz. Wie schon im Paragraph 390 versicherungsweise in Voraus angegeben worden ist, bildet die wirkliche Seele den dritten und letzten Hauptabschnitt der Anthropologie. Wir haben die anthropologische Betrachtung mit der nur seyenden, von ihrer Naturbestimmtheit noch ungetrennten Seele begonnen; — sind dann im zweiten Hauptabschnitt zu der ihr unmittelbares Seyn von sich abscheidenden und in

deſſen Beſtimmtheiten auf abſtracte Weiſe für-ſich-ſeyenden, — das heißt, — fühlenden Seele übergegangen; — und kommen jetzt im dritten Hauptabſchnitt, — wie ſchon angedeutet, — zu der aus jener Trennung zur vermittelten Einheit mit ihrer Natürlichkeit fortentwickelten, in ihrer Leiblichkeit auf concrete Weiſe für-ſich-ſeyenden, ſomit wirklichen Seele. Den Uebergang zu dieſer Entwicklungsſtufe macht der im vorigen Paragraphen betrachtete Begriff der Gewohnheit. Denn, wie wir geſehen haben, erhalten in der Gewohnheit die ideellen Beſtimmungen der Seele die Form eines Seyenden, eines Sich-ſelber-äußerlichen, und wird umgekehrt die Leiblichkeit ihrerſeits zu etwas von der Seele widerſtandslos Durchdrungenem, zu einem der freiwerdenden Macht ihrer Idealität Unterworfenen. So entſteht eine durch die Trennung der Seele von ihrer Leiblichkeit und durch die Aufhebung dieſer Trennung vermittelte Einheit jenes Inneren und jenes Aeußeren. Dieſe aus einer hervorgebrachten zu einer unmittelbaren werdende Einheit nennen wir die Wirklichkeit der Seele.

Auf dem hiermit erreichten Standpunkt kommt der Leib nicht mehr nach der Seite ſeines organiſchen Proceſſes, ſondern nur inſofern in Betracht, als er ein ſelbſt in ſeinem Daſeyn ideell geſetztes Aeußerliches iſt, nnd ſich in ihm die nicht mehr auf die unwillkürliche Verleiblichung ihrer inneren Empfindungen beſchränkte Seele mit ſoviel Freiheit zur Erſcheinung bringt, wie ſie durch Ueberwindung des ihrer Idealität Widerſprechenden bis jetzt errungen hat.

Die am Schluß des erſten Hauptabſchnitts der Anthropologie §. 401 betrachtete unfreiwillige Verleiblichung der inneren Empfindungen iſt zum Theil etwas dem Menſchen mit den Thieren Gemeinſames. Die jetzt zu beſprechenden, mit Freiheit geſchehenden Verleiblichungen dagegen ertheilen dem menſchlichen Leibe ein ſo eigenthümliches geiſtiges Gepräge, daß er ſich durch

daſſelbe weit mehr, als durch irgend eine bloße Naturbeſtimmtheit, von den Thieren unterſcheidet. Nach ſeiner rein leiblichen Seite iſt der Menſch nicht ſehr vom Affen unterſchieden; aber durch das geiſtdurchdrungene Anſehen ſeines Leibes unterſcheidet er ſich von jenem Thiere dermaaßen, daß zwiſchen deſſen Erſcheinung und der eines Vogels eine geringere Verſchiedenheit herrſcht, als zwiſchen dem Leibe des Menſchen und dem des Affen.

Der geiſtige Ausdruck fällt aber vornämlich in das Geſicht, weil der Kopf der eigentliche Sitz des Geiſtigen iſt. In dem mehr oder weniger der Natürlichkeit als ſolcher angehörenden und deßhalb bei den geſitteten Völkern aus Scham bekleideten übrigen Leibe offenbart ſich das Geiſtige beſonders durch die Haltung des Körpers. Dieſe iſt daher, — beiläufig geſagt, — von den Künſtlern der Alten bei ihren Darſtellungen ganz beſonders beachtet worden, da ſie den Geiſt vorzugsweiſe in ſeiner Ergoſſenheit in die Leiblichkeit zur Anſchauung brachten. — Soweit der geiſtige Ausdruck von den Geſichtsmuskeln hervorgebracht wird, nennt man ihn bekanntlich das Mienenſpiel; die Gebehrden im engeren Sinne des Wortes gehen vom übrigen Körper aus. — Die abſolute Gebehrde des Menſchen iſt die aufrechte Stellung; nur er zeigt ſich derſelben fähig; wogegen ſelbſt der Orang-Utang bloß an einem Stocke aufrecht zu ſtehen vermag. Der Menſch iſt nicht von Natur, von Hauſe aus, aufgerichtet; er ſelber richtet ſich durch die Energie ſeines Willens auf; und obgleich ſein Stehen, nachdem es zur Gewohnheit geworden iſt, keiner ferneren angeſtrengten Willensthätigkeit bedarf, ſo muß daſſelbe doch immer von unſerem Willen durchdrungen bleiben, wenn wir nicht augenblicklich zuſammenſinken ſollen. — Der Arm und beſonders die Hand des Menſchen ſind gleichfalls etwas ihm Eigenthümliches; kein Thier hat ein ſo bewegliches Werkzeug der Thätigkeit nach außen. Die Hand des Menſchen, — dieß Werkzeug der Werkzeuge, iſt zu einer unendlichen Menge von Willensäußerungen zu dienen geeignet. In

der Regel machen wir die Gebehrden zunächst mit der Hand, dann mit dem ganzen Arm und dem übrigen Körper.

Der Ausdruck durch die Mienen und Gebehrden bietet einen interessanten Gegenstand der Betrachtung dar. Es ist jedoch mitunter nicht ganz leicht, den Grund der bestimmten symbolischen Natur gewisser Mienen und Gebehrden, den Zusammenhang ihrer Bedeutung mit Dem, was sie an sich sind, aufzufinden. Wir wollen hier nicht alle, sondern nur die gewöhnlichsten hierher gehörenden Erscheinungen besprechen. Das Kopfnicken, — um mit diesem anzufangen, — bedeutet eine Bejahung, denn wir geben damit eine Art von Unterwerfung zu erkennen. — Die Achtungsbezeugung des Sichverbeugens geschieht bei uns Europäern in allen Fällen nur mit dem oberen Körper, da wir dabei unsere Selbstständigkeit nicht aufgeben wollen. Die Orientalen dagegen drücken ihre Ehrfurcht vor dem Herrn dadurch aus, daß sie sich vor ihm auf die Erde werfen; sie dürfen ihm nicht in's Auge sehen, weil sie damit ihr Für-sich-seyn behaupten würden, aber nur der Herr frei über den Diener und Sclaven hinwegzusehen das Recht hat. — Das Kopfschütteln ist ein Verneinen; denn dadurch deuten wir ein Wankendmachen, ein Umstoßen an. — Das Kopfaufwerfen drückt Verachtung, ein Sicherheben über Jemand aus. — Das Nasenrümpfen bezeichnet einen Ekel wie vor etwas Uebelriechendem. — Das Stirnrunzeln verkündigt ein Böseseyn, ein Sich-in-sich-fixiren gegen Anderes. — Ein langes Gesicht machen wir, wenn wir uns in unserer Erwartung getäuscht sehen; denn in diesem Falle fühlen wir uns gleichsam aufgelöst. — Die ausdrucksvollsten Gebehrden haben ihren Sitz im Munde und in der Umgebung desselben, da von ihm die Aeußerung des Sprechens ausgeht und sehr mannigfache Modificationen der Lippen mit sich führt. — Was die Hände betrifft, so ist das ein Erstaunen ausdrückende Zusammenschlagen derselben über den Kopf gewissermaaßen ein Ver-

ſuch, ſich über ſich ſelber zuſammenzuhalten. — Das Händeeinſchlagen beim Verſprechen aber zeigt, wie man leicht einſieht, ein Einiggewordenſeyn an. — Auch die Bewegung der unteren Extremitäten, der Gang, iſt ſehr bezeichnend. Vor allen Dingen muß derſelbe gebildet ſeyn, — die Seele in ihm ihre Herrſchaft über den Körper verrathen. Doch nicht bloß Bildung oder Ungebildetheit, ſondern auch, — einerſeits Nachläſſigkeit, affectirtes Weſen, Eitelkeit, Heuchelei u. ſ. w., — andererſeits Ordentlichkeit, Beſcheidenheit, Verſtändigkeit, Offenherzigkeit u. ſ. w. drücken ſich in der eigenthümlichen Art des Gehens aus; ſo daß man die Menſchen am Gange leicht von einander zu unterſcheiden vermag.

Uebrigens hat der Gebildete ein weniger lebhaftes Mienen- und Geberdenſpiel, als der Ungebildete. Wie Jener dem inneren Sturme ſeiner Leidenſchaften Ruhe gebietet, ſo beobachtet er auch äußerlich eine ruhige Haltung, und ertheilt der freiwilligen Verleiblichung ſeiner Empfindungen ein gewiſſes mittleres Maaß; wogegen der Ungebildete, ohne Macht über ſein Inneres, nicht anders, als durch einen Luxus von Mienen und Gebehrden ſich verſtändlich machen zu können glaubt, — dadurch aber mitunter ſogar zum Grimaſſenſchneiden verleitet wird, und auf dieſe Weiſe ein komiſches Anſehen bekommt, weil in der Grimaſſe das Innere ſich ſogleich ganz äußerlich macht, und der Menſch dabei jede einzelne Empfindung in ſein ganzes Daſeyn übergehen läßt, folglich, — faſt wie ein Thier, — ausſchließlich in dieſe beſtimmte Empfindung verſinkt. Der Gebildete hat nicht nöthig, mit Mienen und Gebehrden verſchwenderiſch zu ſeyn; in der Rede beſitzt er das würdigſte und geeignetſte Mittel, ſich auszudrücken; denn die Sprache vermag alle Modificationen der Vorſtellung unmittelbar aufzunehmen und wiederzugeben, weßhalb die Alten ſogar zu dem Extreme fortgegangen ſind, ihre Schauſpieler mit Masken vor dem Geſicht auftreten zu laſſen, und ſo, — mit dieſer unbeweglichen Charakterphyſiognomie ſich begnügend, —

auf das lebendige Mienenſpiel der Darſteller gänzlich zu verzichten.

Wie nun die hier beſprochenen freiwilligen Verleiblichungen des Geiſtigen durch Gewohnheit zu etwas Mechaniſchem, zu etwas keiner beſonderen Willensanſtrengung Bedürftigem werden; ſo können auch umgekehrt einige der im §. 401. betrachteten unwillkürlichen Verleiblichungen des von der Seele Empfundenen zugleich mit Bewußtſeyn und Freiheit erfolgen. Dahin gehört vor Allem die menſchliche Stimme; — indem dieſelbe zur Sprache wird, hört ſie auf, eine unwillkürliche Aeußerung der Seele zu ſein. Ebenſo wird das Lachen, in der Form des Auslachens, zu etwas mit Freiheit Hervorgebrachtem. Auch das Seufzen iſt weniger etwas Ununterlaßbares, als vielmehr etwas Willkürliches. — Hierin liegt die Rechtfertigung der Beſprechung der ebenerwähnten Seelenäußerungen an zweien Orten, — ſowohl bei der bloß empfindenden, als bei der wirklichen Seele. Schon im §. 401. wurde deßhalb auch darauf hingedeutet, daß unter den unwillkürlichen Verleiblichungen des Geiſtigen manche ſind, die „gegen das" im obenſtehenden §. 411 wiederum zu behandelnde „Pathognomiſche und Phyſiognomiſche zu liegen." Der Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Beſtimmungen iſt der, daß der pathognomiſche Ausdruck ſich mehr auf vorübergehende Leidenſchaften bezieht, — der phyſiognomiſche Ausdruck hingegen den Charakter, — alſo etwas Bleibendes, — betrifft. Das Pathognomiſche wird jedoch zum Phyſiognomiſchen, wenn die Leidenſchaften in einem Menſchen nicht bloß vorübergehend, ſondern dauernd herrſchen. So gräbt ſich zum Beiſpiel die bleibende Leidenſchaft des Zornes feſt in das Geſicht ein: — ſo prägt ſich auch frömmleriſches Weſen allmälig auf unvertilgbare Weiſe im Geſicht und in der ganzen Haltung des Körpers aus.

Jeder Menſch hat ein phyſiognomiſches Anſehen, — erſcheint auf den erſten Blick als eine angenehme oder unangenehme, ſtarke

oder ſchwache Perſönlichkeit. Nach dieſem Scheine fällt man aus einem gewiſſen Inſtinkte ein erſtes allgemeines Urtheil über Andere. Dabei iſt indeß Irrthum leicht möglich, weil jenes überwiegend mit dem Charakter der Unmittelbarkeit behaftete Aeußerliche dem Geiſte nicht vollkommen, ſondern nur in einem höheren oder geringeren Grade entſpricht, das ungünſtige wie das günſtige Aeußere daher etwas Anderes hinter ſich haben kann, als daſſelbe zunächſt vermuthen läßt. Der bibliſche Ausſpruch: Hüte Dich vor Dem, den Gott gezeichnet hat, wird deßhalb häufig gemißbraucht; und das auf den phyſiognomiſchen Ausdruck begründete Urtheil hat ſonach nur den Werth eines unmittelbaren Urtheils, das eben ſowohl unwahr, wie wahr ſeyn kann. Aus dieſem Grunde iſt man mit Recht von der übertriebenen Achtung zurückgekommen, die man für die Phyſiognomik früherhin hegte, wo Lavater mit derſelben Spuk trieb, und wo man ſich von ihr den allererklecklichſten Gewinn für die hochgeprieſene Menſchenkennerei verſprach. Der Menſch wird viel weniger aus ſeiner äußeren Erſcheinung, als vielmehr aus ſeinen Handlungen erkannt. Selbſt die Sprache iſt dem Schickſal ausgeſetzt, ſo gut zur Verhüllung, wie zur Offenbarung der menſchlichen Gedanken zu dienen.

§. 412.

An ſich hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als für-ſich-ſeyende ſcheidet dieſe ſich von ihrem unmittelbaren Seyn, und ſtellt ſich daſſelbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in ſie keinen Widerſtand leiſten kann. Die Seele, die ihr Seyn ſich entgegengeſetzt, es aufgehoben und als das ihrige beſtimmt hat, hat die Bedeutung der Seele, der Unmittelbarkeit des Geiſtes, verloren. Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres concreten Selbſtgefühls iſt an ſich die für-ſich-ſeyende Idealität ihrer Beſtimmtheiten, in ihrer Aeußerlichkeit erinnert in ſich und unendliche Beziehung auf ſich. Dieß Für-ſich-ſeyn der freien Allgemeinheit iſt das hö-

here Erwachen der Seele zum Ich, — der abſtracten Allgemeinheit, inſofern ſie *für die abſtracte Allgemeinheit* iſt, die ſo *Denken* und *Subject* für ſich und zwar beſtimmt Subject des Urtheils iſt, in welchem das Ich die natürliche Totalität ſeiner Beſtimmungen als ein Object, eine *ihm äußere* Welt, von ſich ausſchließt und ſich darauf bezieht, ſo daß es in derſelben unmittelbar in ſich reflectirt iſt, — das *Bewußtſeyn*.

Zuſatz. Die in den beiden vorhergehenden Paragraphen betrachtete Hineinbildung der Seele in ihre Leiblichkeit iſt keine *abſolute*, — keine den Unterſchied der Seele und des Leibes völlig aufhebende. Die Natur der Alles aus ſich entwickelnden logiſchen Idee fordert vielmehr, daß dieſer Unterſchied ſein Recht behalte. Einiges in der Leiblichkeit bleibt daher rein organiſch, folglich der Macht der Seele entzogen; dergeſtalt, daß die Hineinbildung der Seele in ihren Leib nur die Eine Seite deſſelben iſt. Indem die Seele zum Gefühl dieſer Beſchränktheit ihrer Macht gelangt, reflectirt ſie ſich in ſich und wirft die Leiblichkeit als ein ihr *Fremdes* aus ſich hinaus. Durch dieſe *Reflexion-in-ſich* vollendet der Geiſt ſeine Befreiung von der Form des *Seyns*, gibt er ſich die Form des *Weſens*, und wird *zum Ich*. Zwar iſt die Seele, inſofern ſie Subjectivität oder Selbſtichkeit iſt, ſchon *an ſich* Ich. Zur *Wirklichkeit* des Ich gehört aber mehr, als die *unmittelbare, natürliche* Subjectivität der Seele; denn das Ich iſt dieß Allgemeine, dieß Einfache, das in Wahrheit erſt dann exiſtirt, wenn es ſich ſelber zum Gegenſtande hat, — wenn es zum *Für-ſich-ſeyn* des *Einfachen* im *Einfachen*, zur *Beziehung* des *Allgemeinen* auf das *Allgemeine* geworden iſt. Das ſich auf ſich beziehende Allgemeine exiſtirt nirgends außer im Ich. In der *äußeren Natur* kommt, — wie ſchon in der Einleitung zur Lehre vom ſubjectiven Geiſt geſagt wurde, — das Allgemeine nur durch *Vernichtung* des einzelnen Daſeyns zur höchſten Bethätigung ſeiner Macht, ſonach nicht zum *wirklichen Für-ſich-ſeyn*. Auch die *natürliche*

Seele iſt zunächſt nur die reale Möglichkeit dieſes Für-ſich-ſeyns. Erſt im Ich wird dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit. In ihm erfolgt ſomit ein Erwachen höherer Art, als das auf das bloße Empfinden des Einzelnen beſchränkte natürliche Erwachen; denn das Ich iſt der durch die Naturſeele ſchlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende Blitz; im Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, alſo das Weſen der Seele für die Seele.

Zu dieſem Ziele drängt die ganze anthropologiſche Entwicklung des Geiſtes hin. Indem wir auf dieſelbe hier zurückblicken, erinnern wir uns, wie die Seele des Menſchen, — im Unterſchiede von der in die Einzelnheit und Beſchränktheit der Empfindung verſenkt bleibenden thieriſchen Seele, — ſich über den, ihrer an ſich unendlichen Natur widerſprechenden, beſchränkten Inhalt des Empfundenen erhoben, — denſelben ideell geſetzt, — beſonders in der Gewohnheit ihn zu etwas Allgemeinem, Erinnertem, Totalem, zu einem Seyn gemacht, — eben dadurch aber den zunächſt leeren Raum ihrer Innerlichkeit mit einem durch ſeine Allgemeinheit ihr gemäßen Inhalt erfüllt, in ſich ſelber das Seyn geſetzt, wie andererſeits ihren Leib zum Abbild ihrer Idealität, ihrer Freiheit, umgeſtaltet hat, — und ſomit dahin gekommen iſt, das im Ich vorhandene, ſich auf ſich ſelber beziehende, individuell beſtimmte Allgemeine, eine von der Leiblichkeit befreite für-ſich-ſeyende abſtracte Totalität zu ſeyn. Während in der Sphäre der bloß empfindenden Seele das Selbſt in der Geſtalt des Genius als eine auf die daſeyende Individualität wie nur von außen und zugleich wie nur von innen wirkende Macht erſcheint; hat ſich dagegen auf der jetzt erreichten Entwicklungsſtufe der Seele, wie früher gezeigt, das Selbſt in dem Daſeyn der Seele, in ihrer Leiblichkeit verwirklicht, und umgekehrt in ſich ſelber das Seyn geſetzt; ſo daß jetzt das Selbſt oder das Ich in ſeinem Anderen ſich ſelber anſchaut und dieß Sichanſchauen iſt.

B.

Die Phänomenologie des Geiſtes.

Das Bewußtſeyn.

§. 413.

Das Bewußtſeyn macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältniſſes des Geiſtes, ſeiner als Erſcheinung, aus. Ich iſt die unendliche Beziehung des Geiſtes auf ſich, aber als ſubjective, als Gewißheit ſeiner ſelbſt; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele iſt zu dieſer reinen ideellen Identität mit ſich erhoben, der Inhalt von jener iſt für dieſe für-ſich-ſeyende Reflexion Gegenſtand. Die reine abſtracte Freiheit für ſich entläßt ihre Beſtimmtheit, das Naturleben der Seele, als eben ſo frei, als ſelbſtſtändiges Object, aus ſich; und von dieſem als ihm äußeren iſt es, daß Ich zunächſt weiß, und iſt ſo Bewußtſeyn. Ich, als dieſe abſolute Negativität, iſt an ſich die Identität in dem Andersſeyn; Ich iſt es ſelbſt und greift über das Object als ein an ſich aufgehobenes über, iſt Eine Seite des Verhältniſſes und das ganze Verhältniß, — das Licht, das ſich und noch Anderes manifeſtirt.

Zuſatz. Wie im Zuſatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, muß das Ich als das individuell beſtimmte, in ſeiner Beſtimmtheit, in ſeinem Unterſchiede, ſich nur auf ſich ſelber beziehende Allgemeine gefaßt werden. Hierin liegt bereits, daß das Ich unmittelbar negative Beziehung auf ſich ſelbſt, — folglich das unvermittelte Gegentheil ſeiner von aller Beſtimmtheit abſtrahirten Allgemeinheit, — alſo die ebenſo abſtracte, einfache Einzelnheit iſt. Nicht bloß wir, — die Betrachtenden, — unterſcheiden ſo das Ich in ſeine entgegengeſetzten Momente, ſondern, kraft ſeiner in ſich allgemeinen, ſomit von ſich ſelbſt unterſchiedenen

Einzelnheit, iſt das Ich ſelber dieß Sich-von-ſich-unterſcheiden; denn als ſich auf ſich beziehend ſchließt ſeine ausſchließende Einzelnheit ſich von ſich ſelber, alſo von der Einzelnheit, aus, und ſetzt ſich dadurch als das mit ihr unmittelbar zuſammengeſchloſſene Gegentheil ihrer ſelbſt, als Allgemeinheit. Die dem Ich weſentliche Beſtimmung der abſtract allgemeinen Einzelnheit macht aber deſſen Seyn aus. Ich und mein Seyn ſind daher untrennbar mit einander verbunden; der Unterſchied meines Seyns von mir iſt ein Unterſchied, der keiner iſt. Einerſeits muß zwar das Seyn als das abſolut Unmittelbare, Unbeſtimmte, Ununterſchiedene von dem ſich ſelbſt unterſcheidenden und durch Aufhebung des Unterſchiedes ſich mit ſich vermittelnden Denken, vom Ich unterſchieden werden; andererſeits iſt jedoch das Seyn mit dem Denken identiſch, weil dieſes aus aller Vermittlung zur Unmittelbarkeit, aus aller ſeiner Selbſtunterſcheidung zur ungetrübten Einheit mit ſich zurückkehrt. Das Ich iſt daher Seyn, oder hat daſſelbe als Moment in ſich. Indem ich dieß Seyn als ein gegen mich Anderes und zugleich mit mir Identiſches ſetze, bin ich Wiſſen und habe die abſolute Gewißheit meines Seyns. Dieſe Gewißheit darf nicht, — wie von Seiten der bloßen Vorſtellung geſchieht, — als eine Art von Eigenſchaft des Ich, als eine Beſtimmung an der Natur deſſelben betrachtet werden; ſondern iſt als die Natur ſelber des Ich zu faſſen; denn dieſes kann nicht exiſtiren, ohne ſich von ſich zu unterſcheiden und in dem von ihm Unterſchiedenen bei ſich ſelber zu ſeyn, — das heißt eben, — ohne von ſich zu wiſſen, ohne die Gewißheit ſeiner ſelbſt zu haben und zu ſeyn. Die Gewißheit verhält ſich deßhalb zum Ich, wie die Freiheit zum Willen. Wie jene die Natur des Ich ausmacht; ſo dieſe die Natur des Willens. Zunächſt iſt jedoch die Gewißheit nur mit der ſubjectiven Freiheit, mit der Willkür, zu vergleichen; erſt die objective Gewißheit, die Wahrheit, entſpricht der echten Freiheit des Willens.

Das ſeiner ſelbſt gewiſſe Ich iſt ſonach zu Anfang noch das ganz einfach Subjective, das ganz abſtract Freie, die vollkommen unbeſtimmte Idealität oder Negativität aller Beſchränktheit. Sich von ſich ſelber abſtoßend, kommt daher das Ich zuerſt nur zu einem formell-, nicht wirklich von ihm Unterſchiedenen. Wie in der Logik gezeigt wird, muß aber der an-ſich-ſeyende Unterſchied auch geſetzt, zu einem wirklichen Unterſchiede entwickelt werden. Dieſe Entwicklung erfolgt in Betreff des Ich auf die Weiſe, daß daſſelbe, — nicht in das Anthropologiſche, in die bewußtloſe Einheit des Geiſtigen und Natürlichen zurückfallend, ſondern ſeiner ſelbſt gewiß bleibend und in ſeiner Freiheit ſich erhaltend, — ſein Anderes zu einer der Totalität des Ich gleichen Totalität ſich entfalten und eben dadurch aus einem der Seele angehörenden Leiblichen zu etwas ihr ſelbſtſtändig Gegenübertretendem, zu einem Gegenſtande, im eigentlichen Sinne dieſes Wortes, werden läßt. Weil das Ich nur erſt das ganz abſtract Subjective, das bloß formelle, inhaltsloſe Sich-von-ſich-unterſcheiden iſt; ſo findet ſich der wirkliche Unterſchied, der beſtimmte Inhalt außerhalb des Ich, gehört allein den Gegenſtänden an. Da aber an ſich das Ich den Unterſchied ſchon in ſich ſelber hat, oder — mit anderen Worten — da es an ſich die Einheit ſeiner und ſeines Anderen iſt; ſo iſt es auf den in dem Gegenſtande exiſtirenden Unterſchied nothwendig bezogen und aus dieſem ſeinem Anderen unmittelbar in ſich reflectirt. Das Ich greift alſo über das wirklich von ihm Unterſchiedene über, iſt in dieſem ſeinem Anderen bei ſich ſelber, und bleibt, in aller Anſchauung, ſeiner ſelbſt gewiß. Nur indem ich dahin komme, mich als Ich zu erfaſſen, wird das Andere mir gegenſtändlich, tritt mir gegenüber, und wird zugleich in mir ideell geſetzt, ſomit zur Einheit mit mir zurückgeführt. Deßhalb iſt im obigen Paragraphen das Ich mit dem Licht verglichen worden. Wie das Licht die Manifeſtation ſeiner ſelbſt und ſeines Anderen, des Dunke-

len iſt und ſich nur dadurch offenbaren kann, daß es jenes Andere offenbart; ſo iſt auch das Ich nur inſofern ſich ſelber offenbar, als ihm ſein Anderes in der Geſtalt eines von ihm Unabhängigen offenbar wird.

Aus dieſer allgemeinen Auseinanderſetzung der Natur des Ich erhellt ſchon zur Genüge, daß daſſelbe, — weil es mit den äußeren Gegenſtänden in Kampf ſich begiebt, — etwas Höheres iſt, als die in — ſo zu ſagen — kindhafter Einheit mit der Welt befangene, ohnmächtige natürliche Seele, in welche, eben wegen ihrer Ohnmacht, die früher von uns betrachteten geiſtigen Krankheitszuſtände fallen.

§. 414.

Die Identität des Geiſtes mit ſich, wie ſie zunächſt als Ich geſetzt iſt, iſt nur ſeine abſtracte, formelle Idealität. Als Seele in der Form ſubſtantieller Allgemeinheit, iſt er nun, als die ſubjective Reflexion-in-ſich, auf dieſe Subſtantialität als auf das Negative ſeiner, ihm Jenſeitige und Dunkle bezogen. Das Bewußtſeyn iſt daher, wie das Verhältniß überhaupt, der Widerſpruch der Selbſtſtändigkeit beider Seiten, und ihrer Identität, in welcher ſie aufgehoben ſind. Der Geiſt iſt als Ich Weſen, aber indem die Realität in der Sphäre des Weſens als unmittelbar ſeyend und zugleich als ideell geſetzt iſt, iſt er als das Bewußtſeyn nur das Erſcheinen des Geiſtes.

Zuſatz. Die Negativität, welche das ganz abſtracte Ich, oder das bloße Bewußtſeyn, an ſeinem Anderen ausübt, iſt eine noch durchaus unbeſtimmte, oberflächliche, nicht abſolute. Daher entſteht auf dieſem Standpunkt der Widerſpruch, daß der Gegenſtand einerſeits in mir iſt, und andererſeits außer mir ein ebenſo ſelbſtſtändiges Beſtehen hat, wie das Dunkele außer dem Licht. Dem Bewußtſeyn erſcheint der Gegenſtand nicht als ein durch das Ich geſetzter, ſondern als ein unmittelbarer, ſeyender, gegebener; denn daſſelbe weiß noch nicht, daß der Gegenſtand an ſich mit dem Geiſte identiſch und

nur durch eine Selbſttheilung des Geiſtes zu ſcheinbar vollkommener Unabhängigkeit entlaſſen iſt. Daß dem ſo iſt, wiſſen nur wir, die wir zur Idee des Geiſtes vorgedrungen ſind und ſomit über die abſtracte, formelle Identität des Ich uns erhoben haben.

§. 415.

Da Ich für ſich nur als formelle Identität iſt, ſo iſt die dialektiſche Bewegung des Begriffs, die Fortbeſtimmung des Bewußtſeyns ihm nicht als ſeine Thätigkeit, ſondern ſie iſt an ſich, und für daſſelbe Veränderung des Objects. Das Bewußtſeyn erſcheint daher verſchieden beſtimmt nach der Verſchiedenheit des gegebenen Gegenſtandes, und ſeine Fortbildung als eine Veränderung der Beſtimmungen ſeines Objects. Ich, das Subject des Bewußtſeyns, iſt Denken; die logiſche Fortbeſtimmung des Objects iſt das in Subject und Object Identiſche, ihr abſoluter Zuſammenhang, Dasjenige, wonach das Object das Seinige des Subjects iſt.

Die Kantiſche Philoſophie kann am beſtimmteſten ſo betrachtet werden, daß ſie den Geiſt als Bewußtſeyn aufgefaßt hat, und ganz nur Beſtimmungen der Phänomenologie, nicht der Philoſophie deſſelben, enthält. Sie betrachtet Ich als Beziehung auf ein Jenſeitsliegendes, das in ſeiner abſtracten Beſtimmung das Ding-an-ſich heißt, und nur nach dieſer Endlichkeit faßt ſie ſowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn ſie im Begriffe der reflectirenden Urtheilskraft zwar auf die Idee des Geiſtes, die Subject-Objectivität, einen anſchauenden Verſtand u. ſ. f., wie auch auf die Idee der Natur kommt, ſo wird dieſe Idee ſelbſt wieder zu einer Erſcheinung, nämlich einer ſubjectiven Maxime, herabgeſetzt (ſ. §. 58. Einl.). Es iſt daher für einen richtigen Sinn dieſer Philoſophie anzuſehen, daß ſie von Reinhold als eine Theorie des Bewußtſeyns, unter dem Namen Vorſtellungsvermögen, aufgefaßt worden iſt. Die Fichteſche Philoſophie hat denſelben Stand-

punkt, und Nicht-Ich iſt nur als Gegenſtand des Ich, nur im Bewußtſeyn beſtimmt; es bleibt als unendlicher Anſtoß, d. i. als Ding-an-ſich. Beide Philoſophien zeigen daher, daß ſie nicht zum Begriffe und nicht zum Geiſte, wie er an und für ſich iſt, ſondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes iſt, gekommen ſind.

In Beziehung auf den Spinozismus iſt dagegen zu bemerken, daß der Geiſt in dem Urtheile, wodurch er ſich als Ich, als freie Subjectivität gegen die Beſtimmtheit conſtituirt, aus der Subſtanz, und die Philoſophie, indem ihr dieß Urtheil abſolute Beſtimmung des Geiſtes iſt, aus dem Spinozismus heraustritt.

Zuſatz 1. Obgleich die Fortbeſtimmung des Bewußtſeyns aus deſſen eigenem Inneren hervorgeht und auch eine negative Richtung gegen das Object hat, dieſes alſo vom Bewußtſeyn verändert wird; ſo erſcheint dieſe Veränderung dem Bewußtſeyn doch als eine ohne ſeine ſubjective Thätigkeit zu Stande kommende, und gelten ihm die Beſtimmungen, die es in den Gegenſtand ſetzt, als nur dieſem angehörige, als ſeyende.

Zuſatz 2. Bei Fichte herrſcht immer die Noth, wie das Ich mit dem Nicht-Ich fertig werden ſoll. Es kommt hier zu keiner wahrhaften Einheit dieſer beiden Seiten; dieſe Einheit bleibt immer nur eine ſeyn ſollende, weil von Hauſe aus die falſche Vorausſetzung gemacht iſt, daß Ich und Nicht-Ich in ihrer Getrenntheit, in ihrer Endlichkeit, etwas Abſolutes ſeyen.

§. 416.

Das Ziel des Geiſtes als Bewußtſeyn iſt, dieſe ſeine Erſcheinung mit ſeinem Weſen identiſch zu machen, die Gewißheit ſeiner ſelbſt zur Wahrheit zu erheben. Die Exiſtenz, die er im Bewußtſeyn hat, hat darin ihre Endlichkeit, daß ſie die formelle Beziehung auf ſich, nur Gewißheit iſt. Weil das Object nur abſtract als das Seinige beſtimmt oder er in demſelben

nur als abſtractes Ich in ſich reflectirt iſt, ſo hat dieſe Exiſtenz noch einen Inhalt, der nicht als der ſeinige iſt.

Zuſatz. Die bloße Vorſtellung unterſcheidet nicht zwiſchen Gewißheit und Wahrheit. Was ihr gewiß iſt, — was ſie für ein mit dem Object übereinſtimmendes Subjectives hält, — das nennt ſie wahr, — ſo geringfügig und ſchlecht auch der Inhalt dieſes Subjectiven ſeyn mag. Die Philoſophie dagegen muß den Begriff der Wahrheit weſentlich von der bloßen Gewißheit unterſcheiden; denn die Gewißheit, welche auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtſeyns der Geiſt von ſich ſelber hat, iſt noch etwas Unwahres, Sich-ſelber-widerſprechendes, da der Geiſt hier, neben der abſtracten Gewißheit, bei ſich ſelber zu ſeyn, die geradezu entgegengeſetzte Gewißheit hat, ſich zu einem weſentlich gegen ihn Anderen zu verhalten. Dieſer Widerſpruch muß aufgehoben werden; in ihm ſelber liegt der Trieb, ſich aufzulöſen. Die ſubjective Gewißheit darf an dem Object keine Schranke behalten; ſie muß wahrhafte Objectivität bekommen; und umgekehrt muß der Gegenſtand ſeinerſeits nicht bloß auf abſtracte Weiſe, ſondern nach allen Seiten ſeiner concreten Natur zu dem Meinigen werden. Dieß Ziel wird von der an ſich ſelber glaubenden Vernunft ſchon geahnt, aber erſt vom Wiſſen der Vernunft, vom begreifenden Erkennen erreicht.

§. 417.

Die Stufen dieſer Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit ſind, daß er

a) Bewußtſeyn überhaupt iſt, welches einen Gegenſtand als ſolchen hat,

b) Selbſtbewußtſeyn, für welches Ich der Gegenſtand iſt.

c) Einheit des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns, daß der Geiſt den Inhalt des Gegenſtandes als ſich ſelbſt, und ſich ſelbſt als an und für ſich beſtimmt anſchaut; — Vernunft, der Begriff des Geiſtes.

Zuſatz. Die im obigen Paragraphen angegebenen drei Stufen der Erhebung des Bewußtſeyns zur Vernunft ſind durch die ſowohl im Subject, wie im Object, thätige Macht des Begriffs beſtimmt, und können deßhalb als eben ſo viele Urtheile betrachtet werden. Hiervon weiß aber, wie ſchon früher bemerkt, das abſtracte Ich, das bloße Bewußtſeyn, noch nichts. Indem daher das dem Bewußtſeyn zunächſt als ſelbſtſtändig geltende Nicht-Ich durch die an dieſem ſich bethätigende Macht des Begriffes aufgehoben, dem Object ſtatt der Form der Unmittelbarkeit, Aeußerlichkeit und Einzelnheit die Form eines Allgemeinen, eines Innerlichen gegeben wird, und das Bewußtſeyn dieß Erinnerte in ſich aufnimmt; ſo erſcheint dem Ich ſein eben dadurch zu Stande kommendes eigenes Innerlichwerden als eine Innerlichmachung des Objects. — Erſt, wenn das Object zum Ich verinnerlicht iſt, und das Bewußtſeyn ſich auf dieſe Weiſe zum Selbſtbewußtſeyn entwickelt hat, weiß der Geiſt die Macht ſeiner eigenen Innerlichkeit als eine in dem Object gegenwärtige und wirkſame. Was alſo in der Sphäre des bloßen Bewußtſeyns nur für uns, die Betrachtenden, iſt, — das wird in der Sphäre des Selbſtbewußtſeyns für den Geiſt ſelbſt. Das Selbſtbewußtſeyn hat das Bewußtſeyn zu ſeinem Gegenſtande, ſtellt ſich ſomit demſelben gegenüber. Zugleich iſt aber das Bewußtſeyn auch als ein Moment im Selbſtbewußtſeyn ſelber erhalten. Das Selbſtbewußtſeyn geht daher nothwendig dazu fort, durch Abſtoßung ſeiner von ſich ſelbſt, ſich ein anderes Selbſtbewußtſeyn gegenüberzuſtellen und in demſelben ſich ein Object zu geben, welches mit ihm identiſch und doch zugleich ſelbſtſtändig iſt. Dieß Object iſt zunächſt ein unmittelbares, einzelnes Ich. Wird daſſelbe aber von der ihm ſo noch anhaftenden Form der einſeitigen Subjectivität befreit und als eine von der Subjectivität des Begriffs durchdrungene Realität, folglich als Idee, gefaßt; ſo ſchreitet das Selbſtbewußtſeyn aus ſeinem Ge-

gensatze gegen das Bewußtseyn zur vermittelten Einheit mit demselben fort und wird dadurch zum concreten Für-sich-seyn des Ich, zu der in der objectiven Welt sich selbst erkennenden, absolut freien Vernunft.

Es bedarf hierbei kaum der Bemerkung, daß die in unserer Betrachtung als das Dritte und Letzte erscheinende Vernunft nicht ein bloß Letztes, ein aus etwas ihr Fremdem hervorgehendes Resultat, sondern vielmehr das dem Bewußtseyn und dem Selbstbewußtseyn Zugrundeliegende, also das Erste ist und sich durch Aufhebung dieser beiden einseitigen Formen als deren ursprüngliche Einheit und Wahrheit erweist.

a.

Das Bewußtseyn, als solches.

α) Das sinnliche Bewußtseyn.

§. 418.

Das Bewußtseyn ist zunächst das unmittelbare, seine Beziehung auf den Gegenstand daher die einfache, unvermittelte Gewißheit desselben; der Gegenstand selbst ist daher ebenso als unmittelbarer, als seyender und in sich reflectirter, weiter als unmittelbar Einzelner bestimmt; — sinnliches Bewußtseyn.

Das Bewußtseyn als Verhältniß enthält nur die dem abstracten Ich oder formellen Denken angehörigen Kategorien, die ihm Bestimmungen des Objects sind (§. 415.). Das sinnliche Bewußtseyn weiß daher von diesem nur als einem Seyenden, Etwas, existirenden Dinge, Einzelnem und sofort. Es erscheint als das reichste an Inhalt, ist aber das ärmste an Gedanken. Jene reiche Erfüllung machen die Gefühlsbestimmungen aus; sie sind der Stoff des Bewußtseyns, (§. 414.) das Substantielle und Qualitative, das in der anthropologischen Sphäre die Seele ist und in sich findet. Diesen Stoff trennt die Reflexion der Seele in sich, Ich, von sich ab, und giebt ihm zunächst die Bestimmung des

Seyns. — Die räumliche und zeitliche Einzelnheit, Hier und Jetzt, wie ich in der Phänomenologie des Geiſtes S. 25. ff. den Gegenſtand des ſinnlichen Bewußtſeyns beſtimmt habe, gehört eigentlich dem Anſchauen an. Das Object iſt hier zunächſt nur nach dem Verhältniſſe zu nehmen, welches es zu dem Bewußtſeyn hat, nämlich ein demſelben Aeußerliches, noch nicht als an ihm ſelbſt Aeußerliches oder als Außer-ſich-ſeyn beſtimmt zu ſeyn.

Zuſatz. Die erſte der im vorigen Paragraphen genannten drei Entwicklungsſtufen des phänomenologiſchen Geiſtes, — nämlich das Bewußtſeyn, — hat in ſich ſelber die drei Stufen

1) des ſinnlichen,
2) des wahrnehmenden und
2) des verſtändigen Bewußtſeyns.

In dieſer Folge offenbart ſich ein logiſcher Fortgang.

1) Zuerſt iſt das Object ein ganz unmittelbares, ſeyendes; — ſo erſcheint es dem ſinnlichen Bewußtſeyn. Aber dieſe Unmittelbarkeit hat keine Wahrheit; von ihr muß zu dem weſentlichen Seyn des Objects fortgegangen werden.

2) Wenn das Weſen der Dinge Gegenſtand des Bewußtſeyns wird, ſo iſt dieſes nicht mehr ſinnliches, ſondern wahrnehmendes Bewußtſeyn. Auf dieſem Standpunkt werden die einzelnen Dinge auf ein Allgemeines bezogen, — aber auch nur bezogen; es kommt daher hier noch keine wahrhafte Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, ſondern nur eine Vermiſchung dieſer beiden Seiten zu Stande. Darin liegt ein Widerſpruch, der zur dritten Stufe des Bewußtſeyns,

3) zum verſtändigen Bewußtſeyn forttreibt, und daſelbſt ſeine Löſung inſofern findet, als dort der Gegenſtand zur Erſcheinung eines für ſich ſeyenden Inneren herabgeſetzt oder erhoben wird. Solche Erſcheinung iſt das Lebendige. An

der Betrachtung desselben zündet sich das Selbstbewußtseyn an; denn in dem Lebendigen schlägt das Object in das Subjective um, — da entdeckt das Bewußtseyn sich selber als das Wesentliche des Gegenstandes, reflectirt sich aus dem Gegenstande in sich selbst, wird sich selber gegenständlich.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht der drei Entwicklungsstufen des Bewußtseyns, wenden wir uns jetzt zuvörderst näher zu dem

sinnlichen Bewußtseyn.

Dieses ist von den anderen Weisen des Bewußtseyns nicht dadurch unterschieden, daß bei ihm allein das Object durch die Sinne an mich käme, sondern vielmehr dadurch, daß auf dem Standpunkt desselben das Object, — möge dieses nun ein äußerliches oder ein innerliches seyn, — noch weiter gar keine Gedankenbestimmung hat, als die, erstens überhaupt zu seyn, und zweitens ein selbstständiges Anderes gegen mich, ein Insichreflectirtes, ein Einzelnes gegen mich als Einzelnen, Unmittelbaren zu seyn. Der besondere Inhalt des Sinnlichen, zum Beispiel, Geruch, Geschmack, Farbe, u. s. w., fällt, wie wir §. 401. gesehen haben, der Empfindung anheim. Die dem Sinnlichen eigenthümliche Form aber, — das Sich-selber-äußerlich-seyn, das Außereinandertreten in Raum und Zeit, — ist die, wie wir §. 448. sehen werden, — von der Anschauung erfaßte Bestimmung des Objects; — dergestalt, daß für das sinnliche Bewußtseyn als solches nur die obengenannte Denkbestimmung übrig bleibt, kraft welcher der vielfache besondere Inhalt der Empfindungen sich zu einem außer mir seyenden Eins zusammennimmt, das auf diesem Standpunkte von mir auf unmittelbare, vereinzelte Weise gewußt wird, — zufällig jetzt in mein Bewußtseyn kommt und dann wieder daraus verschwindet, — überhaupt sowohl seiner Existenz wie seiner Beschaffenheit nach für mich ein Gegebenes, also ein Solches ist, von welchem ich nicht weiß, wo es herkommt, warum es diese bestimmte Natur hat und ob es ein Wahres ist.

Aus dieſer kurzen Angabe der Natur des unmittelbaren oder ſinnlichen Bewußtſeyns erhellt, daß daſſelbe eine für den an-und-für-ſich allgemeinen Inhalt des Rechtes, des Sittlichen und der Religion durchaus unangemeſſene, ſolchen Inhalt verderbende Form iſt, da in jenem Bewußtſeyn dem abſolut Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen, Innerlichen, die Geſtalt eines Endlichen, Vereinzelten, Sich-ſelber-äußerlichen gegeben wird. Wenn man daher in neueren Zeiten bloß ein unmittelbares Wiſſen von Gott hat zugeſtehen wollen; ſo hat man ſich auf ein Wiſſen bornirt, welches von Gott nur Dieß auszuſagen vermag, daß er iſt, — daß er außer uns exiſtirt, — und daß er der Empfindung dieſe und dieſe Eigenſchaften zu beſitzen ſcheint. Solches Bewußtſeyn bringt es zu weiter nichts, als zu einem ſich für religiös haltenden Pochen und Dickthun mit ſeinen zufälligen Verſicherungen in Betreff der Natur des ihm jenſeitigen Göttlichen.

§. 419.

Das Sinnliche als Etwas wird ein Anderes; die Reflexion des Etwas in ſich, das Ding, hat viele Eigenſchaften, und als Einzelnes in ſeiner Unmittelbarkeit mannigfaltige Prädicate. Das viele Einzelne der Sinnlichkeit wird daher ein Breites, eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen, Reflexionsbeſtimmungen und Allgemeinheiten. — Dieß ſind logiſche Beſtimmungen, durch das Denkende, d. i. hier durch das Ich geſetzt. Aber für daſſelbe als erſcheinend hat der Gegenſtand ſich ſo verändert. Das ſinnliche Bewußtſeyn iſt in dieſer Beſtimmung des Gegenſtandes Wahrnehmen.

Zuſatz. Der Inhalt des ſinnlichen Bewußtſeyns iſt an ſich ſelber dialektiſch. Er ſoll das Einzelne ſeyn; aber eben damit iſt er nicht Ein Einzelnes, ſondern alles Einzelne; und gerade, — indem der einzelne Inhalt Anderes von ſich ausſchließt, — bezieht er ſich auf Anderes, erweiſt er ſich als über

ſich hinausgehend, als abhängig von Anderem, als durch daſſelbe vermittelt, als in ſich ſelber Anderes habend. Die nächſte Wahrheit des unmittelbar Einzelnen iſt alſo ſein Bezogenwerden auf Anderes. Die Beſtimmungen dieſer Beziehung ſind Dasjenige, was man Reflexionsbeſtimmungen nennt, und das dieſe Beſtimmungen auffaſſende Bewußtſeyn iſt das Wahrnehmen.

β) Das Wahrnehmen.

§. 420.

Das Bewußtſeyn, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenſtand in ſeiner Wahrheit nehmen, nicht als blos unmittelbaren, ſondern als vermittelten, in ſich reflectirten und allgemeinen. Er iſt ſomit eine Verbindung von ſinnlichen und von erweiterten Gedankenbeſtimmungen concreter Verhältniſſe und Zuſammenhänge. Damit iſt die Identität des Bewußtſeyns mit dem Gegenſtand nicht mehr die abſtracte der Gewißheit, ſondern die beſtimmte, ein Wiſſen.

Die nähere Stufe des Bewußtſeyns, auf welcher die Kantiſche Philoſophie den Geiſt auffaßt, iſt das Wahrnehmen, welches überhaupt der Standpunkt unſers gewöhnlichen Bewußtſeyns und mehr oder weniger der Wiſſenſchaften iſt. Es wird von ſinnlichen Gewißheiten einzelner Apperceptionen oder Beobachtungen ausgegangen, die dadurch zur Wahrheit erhoben werden ſollen, daß ſie in ihrer Beziehung betrachtet, über ſie reflectirt, überhaupt daß ſie nach beſtimmten Kategorien zugleich zu etwas Nothwendigem und Allgemeinem, zu Erfahrungen, werden.

Zuſatz. Obgleich das Wahrnehmen von der Beobachtung des ſinnlichen Stoffes ausgeht, ſo bleibt daſſelbe doch nicht bei dieſer ſtehen, — ſo beſchränkt es ſich doch nicht auf das Riechen, Schmecken, Sehen, Hören und Fühlen, — ſondern ſchreitet nothwendig dazu fort, das Sinnliche auf ein nicht un-

mittelbar zu beobachtendes Allgemeines zu beziehen, — jedes Vereinzelte als ein in sich selber Zusammenhangendes zu erkennen, — zum Beispiel, in der Kraft alle Aeußerungen derselben zusammenzufassen, — und die zwischen den einzelnen Dingen stattfindenden Beziehungen und Vermittlungen aufzusuchen. Während daher das bloß sinnliche Bewußtseyn die Dinge nur weist, — das heißt, — bloß in ihrer Unmittelbarkeit zeigt; — erfaßt dagegen das Wahrnehmen den Zusammenhang der Dinge, — thut dar, daß, wenn diese Umstände vorhanden sind, Dieses daraus folgt, — und beginnt so, die Dinge als wahr zu erweisen. Dies Erweisen ist indeß noch ein mangelhaftes, kein letztes. Denn Dasjenige, durch welches hierbei Etwas erwiesen werden soll, ist selber ein Vorausgesetztes, folglich des Erweises Bedürftiges; — so daß man auf diesem Felde von Voraussetzungen zu Voraussetzungen kommt und in den Progreß in's Unendliche hinein geräth. — Auf diesem Standpunkt steht die Erfahrung. Alles muß erfahren werden. Wenn aber von Philosophie die Rede seyn soll, so muß man sich von jenem an Voraussetzungen gebunden bleibenden Erweisen des Empirismus zum Beweisen der absoluten Nothwendigkeit der Dinge erheben.

Schon bei Paragraph 415 ist übrigens gesagt worden, daß die Fortbildung des Bewußtseyns als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objects erscheint. Mit Bezug auf diesen Punkt kann hier noch erwähnt werden, daß, indem das wahrnehmende Bewußtseyn die Einzelnheit der Dinge aufhebt, ideell setzt und somit die Aeußerlichkeit der Beziehung des Gegenstandes auf das Ich negirt, — dieses in sich selber geht, selber an Innerlichkeit gewinnt, — daß aber das Bewußtseyn dies Insichgehen als in das Object fallend betrachtet.

§. 421.

Diese Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen ist Vermischung, weil das Einzelne zu Grunde liegendes Seyn und

fest gegen das Allgemeine bleibt, auf welches es zugleich bezogen ist. Sie ist daher der vielseitige Widerspruch, — überhaupt der einzelnen Dinge der sinnlichen Apperception, die den Grund der allgemeinen Erfahrung ausmachen sollen, und der Allgemeinheit, die vielmehr das Wesen und der Grund seyn soll, — der Einzelnheit, welche die Selbstständigkeit in ihrem concreten Inhalte genommen ausmacht, und der mannichfaltigen Eigenschaften, die vielmehr frei von diesem negativen Bande und von einander, selbstständige allgemeine Materien sind, (s. §. 123. ff.) u. s. f. Es fällt hierin eigentlich der Widerspruch des Endlichen durch alle Formen der logischen Sphären, am concretesten, insofern das Etwas als Object bestimmt ist (§. 194. ff.).

γ) Der Verstand.

§. 422.

Die nächste Wahrheit des Wahrnehmens ist, daß der Gegenstand vielmehr Erscheinung und seine Reflexion-in-sich ein dagegen für sich seyendes Inneres und Allgemeines ist. Das Bewußtseyn dieses Gegenstandes ist der Verstand. — Jenes Innere ist einerseits die aufgehobene Mannichfaltigkeit des Sinnlichen, und auf diese Weise die abstracte Identität, andererseits enthält es jedoch deswegen die Mannichfaltigkeit auch, aber als innern einfachen Unterschied, welcher in dem Wechsel der Erscheinungen mit sich identisch bleibt. Dieser einfache Unterschied ist das Reich der Gesetze der Erscheinung, ihr ruhiges allgemeines Abbild.

Zusatz. Der im vorigen Paragraphen bezeichnete Widerspruch erhält seine erste Auflösung dadurch, daß die gegen einander und gegen die innere Einheit jedes einzelnen Dinges selbstständigen mannichfaltigen Bestimmungen des Sinnlichen zur Erscheinung eines für sich seyenden Inneren herabgesetzt werden, und der Gegenstand somit aus dem Widerspruch seiner

Reflexion in ſich und ſeiner Reflexion in Anderes zum weſentlichen Verhältniß ſeiner zu ſich ſelber fortentwickelt wird. Indem ſich aber das Bewußtſeyn von der Beobachtung der unmittelbaren Einzelnheit und von der Vermiſchung des Einzelnen und des Allgemeinen zur Auffaſſung des Innern des Gegenſtandes erhebt, — den Gegenſtand alſo auf eine dem Ich gleiche Weiſe beſtimmt; ſo wird dieſes zum verſtändigen Bewußtſeyn. Erſt an jenem unſinnlichen Innern glaubt der Verſtand das Wahrhafte zu haben. Zunächſt iſt dies Innere jedoch ein abſtract Identiſches, in ſich Ununterſchiedenes; — ein ſolches Innere haben wir in der Kategorie der Kraft und der Urſache vor uns. Das wahrhafte Innere dagegen muß als concret, als in ſich ſelber unterſchieden bezeichnet werden. So aufgefaßt, iſt daſſelbe Dasjenige, was wir Geſetz nennen. Denn das Weſen des Geſetzes, — möge dieſes ſich nun auf die äußere Natur, oder auf die ſittliche Weltordnung beziehen, — beſteht in einer untrennbaren Einheit, in einem nothwendigen inneren Zuſammenhange unterſchiedener Beſtimmungen. So iſt durch das Geſetz mit dem Verbrechen nothwendigerweiſe Strafe verbunden; dem Verbrecher kann dieſe zwar als etwas ihm Fremdes erſcheinen; im Begriff des Verbrechens liegt aber weſentlich deſſen Gegentheil, die Strafe. Ebenſo muß, — was die äußere Natur betrifft, — zum Beiſpiel, das Geſetz der Bewegung der Planeten, (nach welchem bekanntlich die Quadrate der Umlaufszeiten ſich wie die Cubi der Entfernungen verhalten), als eine innere nothwendige Einheit unterſchiedener Beſtimmungen gefaßt werden. Dieſe Einheit wird allerdings erſt von dem ſpeculativen Denken der Vernunft begriffen, aber ſchon von dem verſtändigen Bewußtſeyn in der Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen entdeckt. Die Geſetze ſind die Beſtimmungen des der Welt ſelber innewohnenden Verſtandes; in ihnen findet daher das verſtändige Bewußtſeyn ſeine eigene Natur wieder und wird ſomit ſich ſelber gegenſtändlich.

§. 423.

Das Geſetz, zunächſt das Verhältniß allgemeiner, bleibender Beſtimmungen, hat, in ſofern ſein Unterſchied der innere iſt, ſeine Nothwendigkeit an ihm ſelbſt; die eine der Beſtimmungen, als nicht äußerlich von der andern unterſchieden, liegt unmittelbar ſelbſt in der andern. Der innere Unterſchied iſt aber auf dieſe Weiſe, was er in Wahrheit iſt, der Unterſchied an ihm ſelbſt, oder der Unterſchied, der keiner iſt. — In dieſer Formbeſtimmung überhaupt iſt an ſich das Bewußtſeyn, welches als ſolches die Selbſtſtändigkeit des Subjects und Objects gegen einander enthält, verſchwunden; Ich hat als urtheilend einen Gegenſtand, der nicht von ihm unterſchieden iſt, — ſich ſelbſt; — Selbſtbewußtſeyn.

Zuſatz. Was im obenſtehenden Paragraphen von dem das Weſen des Geſetzes ausmachenden inneren Unterſchiede geſagt worden, — Daß nämlich dieſer Unterſchied ein Unterſchied ſey, der keiner iſt, — das gilt ebenſo ſehr von dem Unterſchiede, welcher in dem ſich ſelber gegenſtändlichen Ich exiſtirt. Wie das Geſetz ein nicht bloß gegen etwas Anderes, ſondern in ſich ſelber Unterſchiedenes, ein in ſeinem Unterſchiede mit ſich Identiſches iſt; ſo auch das ſich ſelbſt zum Gegenſtand habende, von ſich ſelber wiſſende Ich. Indem daher das Bewußtſeyn, als Verſtand, von den Geſetzen weiß; ſo verhält daſſelbe ſich zu einem Gegenſtande, in welchem das Ich das Gegenbild ſeines eigenen Selbſtes wiederfindet und ſomit auf dem Sprunge ſteht, ſich zum Selbſtbewußtſeyn als ſolchem zu entwickeln. Da aber, wie ſchon im Zuſatz zu §. 422. bemerkt wurde, das bloß verſtändige Bewußtſeyn noch nicht dahin gelangt, die im Geſetz vorhandene Einheit der unterſchiedenen Beſtimmungen zu begreifen, — das heißt, — aus der einen dieſer Beſtimmungen deren entgegengeſetzte dialektiſch zu entwickeln; ſo bleibt dieſe Einheit jenem Bewußtſeyn noch etwas Todtes, folglich mit der Thätigkeit des Ich Nicht-

übereinstimmendes. Im Lebendigen dagegen schaut das Bewußtseyn den Proceß selber des Setzens und des Aufhebens der unterschiedenen Bestimmungen an, — nimmt wahr, daß der Unterschied kein Unterschied, — das heißt, — kein absolut fester Unterschied ist. Denn das Leben ist dasjenige Innere, das nicht ein abstract Inneres bleibt, sondern ganz in seine Aeußerung eingeht; — es ist ein durch die Negation des Unmittelbaren, des Aeußerlichen, Vermitteltes, das diese seine Vermittlung selber zur Unmittelbarkeit aufhebt, — eine sinnliche, äußerliche und zugleich schlechthin innerliche Existenz, — ein Materielles, in welchem das Außereinander der Theile aufgehoben, das Einzelne zu etwas Ideellem, zum Moment, zum Gliede des Ganzen herabgesetzt erscheint; — kurz, das Leben muß als Selbstzweck gefaßt werden, — als ein Zweck, der in sich selber sein Mittel hat, — als eine Totalität, in welcher jedes Unterschiedene zugleich Zweck und Mittel ist. Am Bewußtseyn dieser dialektischen, dieser lebendigen Einheit des Unterschiedenen entzündet sich daher das Selbstbewußtseyn, — das Bewußtseyn von dem sich selber gegenständlichen, also in sich selbst unterschiedenen einfachen Ideellen, — das Wissen von der Wahrheit des Natürlichen, vom Ich.

b.

Das Selbstbewußtseyn.

§. 424.

Die Wahrheit des Bewußtseyns ist das Selbstbewußtseyn, und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtseyn eines andern Gegenstandes Selbstbewußtseyn ist; Ich weiß von dem Gegenstande als dem Meinigen (er ist meine Vorstellung), Ich weiß daher darin von mir. — Der Ausdruck vom Selbstbewußtseyn ist Ich=Ich; — abstracte Freiheit, reine Idealität. — So ist es ohne Realität; denn

es selbst, das Gegenstand seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.

Zusatz. In dem Ausdruck Ich=Ich ist das Princip der absoluten Vernunft und Freiheit ausgesprochen. Die Freiheit und die Vernunft besteht darin, daß ich mich zu der Form des Ich=Ich erhebe, — daß ich Alles als das Meinige, als Ich erkenne, — daß ich jedes Object als ein Glied in dem Systeme Desjenigen fasse, was ich selbst bin, — kurz darin, daß ich in Einem und demselben Bewußtseyn Ich und die Welt habe, in der Welt mich selber wiederfinde, und umgekehrt in meinem Bewußtseyn Das habe, was ist, was Objectivität hat. Diese das Princip des Geistes ausmachende Einheit des Ich und des Objects ist jedoch nur erst auf abstracte Weise im unmittelbaren Selbstbewußtseyn vorhanden, und wird nur von uns, — den Betrachtenden, — noch nicht vom Selbstbewußtseyn selber erkannt. Das unmittelbare Selbstbewußtseyn hat noch nicht das Ich=Ich, sondern nur das Ich zum Gegenstande, — ist deshalb nur für uns, nicht für sich selber frei, — weiß noch nicht von seiner Freiheit und hat nur die Grundlage derselben in sich, aber noch nicht die wahrhaft wirkliche Freiheit.

§. 425.

Das abstracte Selbstbewußtseyn ist die erste Negation des Bewußtseyns, daher auch behaftet mit einem äußerlichen Object, formell mit der Negation seiner; es ist somit zugleich die vorhergehende Stufe, Bewußtseyn, und ist der Widerspruch seiner als Selbstbewußtseyns und seiner als Bewußtseyns. Indem letzteres und die Negation überhaupt im Ich=Ich an sich schon aufgehoben ist, so ist es, als diese Gewißheit seiner selbst gegen das Object, der Trieb, Das zu setzen, was es an sich ist, — d. i. dem abstracten Wissen von sich Inhalt und Objectivität zu geben, und umgekehrt sich von seiner Sinnlichkeit zu befreien, die gegebene Objectivität aufzuheben und mit sich identisch zu setzen;

beides ist Ein und Dasselbe; — die Identificirung seines Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns.

Zusatz. Der Mangel des abstracten Selbstbewußtseyns liegt darin, daß dasselbe und das Bewußtseyn noch Zweierlei gegeneinander sind, — daß beide sich noch nicht gegenseitig ausgeglichen haben. — Im Bewußtseyn sehen wir den ungeheuren Unterschied des Ich, — dieses ganz Einfachen, — auf der einen Seite, und der unendlichen Mannichfaltigkeit der Welt, auf der anderen Seite. Dieser hier noch nicht zur wahrhaften Vermittlung kommende Gegensatz des Ich und der Welt macht die Endlichkeit des Bewußtseyns aus. — Das Selbstbewußtseyn dagegen hat seine Endlichkeit in seiner noch ganz abstracten Identität mit sich selber. Im Ich = Ich des unmittelbaren Selbstbewußtseyns ist nur ein seynsollender, noch kein gesetzter, noch kein wirklicher Unterschied vorhanden.

Dieser Zwiespalt zwischen dem Selbstbewußtseyn und dem Bewußtseyn bildet einen inneren Widerspruch des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, weil das letztere zugleich die ihm zunächst vorangegangene Stufe, — Bewußtseyn, — folglich das Gegentheil seiner selber ist. Da nämlich das abstracte Selbstbewußtseyn nur die erste, somit noch bedingte Negation der Unmittelbarkeit des Bewußtseyns, und nicht schon die absolute Negativität, — das heißt, — die Negation jener Negation, die unendliche Affirmation ist; so hat es selber noch die Form eines Seyenden, eines Unmittelbaren, eines trotz — oder vielmehr — gerade wegen seiner unterschiedslosen Innerlichkeit noch von der Aeußerlichkeit Erfüllten; es enthält daher die Negation nicht bloß in sich, sondern auch außer sich, — als ein äußerliches Object, — als ein Nicht-Ich, — und ist eben dadurch Bewußtseyn.

Der hier geschilderte Widerspruch muß gelöst werden, und Dies geschieht auf die Weise, daß das Selbstbewußtseyn, welches

ſich als Bewußtſeyn, als Ich, zum Gegenſtande hat, die einfache Idealität des Ich zum realen Unterſchiede fortentwickelt, ſomit ſeine einſeitige Subjectivität aufhebend, ſich Objectivität giebt, — ein Proceß, der identiſch iſt mit dem umgekehrten, durch welchen zugleich das Object vom Ich ſubjectiv geſetzt, in die Innerlichkeit des Selbſtes verſenkt und ſo die im Bewußtſeyn vorhandene Abhängigkeit des Ich von einer äußerlichen Realität vernichtet wird. So gelangt das Selbſtbewußtſeyn dahin, nicht neben ſich das Bewußtſeyn zu haben, nicht äußerlich mit dieſem verbunden zu ſeyn, ſondern daſſelbe wahrhaft zu durchdringen und als ein aufgelöſtes in ſich ſelber zu enthalten.

Um dies Ziel zu erreichen, hat das Selbſtbewußtſeyn drei Entwicklungsſtufen zu durchlaufen. —

1) Die erſte dieſer Stufen ſtellt uns das unmittelbare, einfach mit ſich identiſche, und zugleich, — im Widerſpruch hiermit, — auf ein äußerliches Object bezogene, einzelne Selbſtbewußtſeyn dar. — So beſtimmt, iſt das Selbſtbewußtſeyn die Gewißheit ſeiner als des Seyenden, gegen welches der Gegenſtand die Beſtimmung eines nur ſcheinbar Selbſtſtändigen, in der That aber Nichtigen hat. — Das begehrende Selbſtbewußtſeyn.

2) Auf der zweiten Stufe bekommt das objective Ich die Beſtimmung eines anderen Ich, und entſteht ſomit das Verhältniß eines Selbſtbewußtſeyns zu einem anderen Selbſtbewußtſeyn, zwiſchen dieſen beiden aber der Proceß des Anerkennens. Hier iſt das Selbſtbewußtſeyn nicht mehr bloß einzelnes Selbſtbewußtſeyn, ſondern in ihm beginnt ſchon eine Vereinigung von Einzelnheit und Allgemeinheit.

3) Indem dann ferner das Andersſeyn der einander gegenüberſtehenden Selbſte ſich aufhebt und dieſe in ihrer Selbſtſtändigkeit doch mit einander identiſch werden, tritt die dritte jener Stufen hervor, — das allgemeine Selbſtbewußtſeyn

α) Die Begierde.

§. 426.

Das Selbſtbewußtſeyn in ſeiner Unmittelbarkeit iſt Einzelnes und Begierde, — der Widerſpruch ſeiner Abſtraction, welche objectiv ſeyn ſoll, oder ſeiner Unmittelbarkeit, welche die Geſtalt eines äußeren Objectes hat und ſubjectiv ſeyn ſoll. Für die aus dem Aufheben des Bewußtſeyns hervorgegangene Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt das Object, und für die Beziehung des Selbſtbewußtſeyns auf das Object iſt ſeine abſtracte Idealität ebenſo als ein Nichtiges beſtimmt.

Zuſatz. Wie ſchon im Zuſatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, iſt die Begierde diejenige Form, in welcher das Selbſtbewußtſeyn auf der erſten Stufe ſeiner Entwicklung erſcheint. Die Begierde hat hier, im zweiten Haupttheil der Lehre vom ſubjectiven Geiſte, noch keine weitere Beſtimmung, als die des Triebes, inſofern derſelbe ohne durch das Denken beſtimmt zu ſeyn, auf ein äußerliches Object gerichtet iſt, in welchem er ſich zu befriedigen ſucht. Daß aber der ſo beſtimmte Trieb im Selbſtbewußtſeyn exiſtirt, — davon liegt die Nothwendigkeit darin, daß das Selbſtbewußtſeyn, (wie wir gleichfalls ſchon im Zuſatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerklich gemacht haben), zugleich ſeine ihm zunächſt vorangegangene Stufe, nämlich Bewußtſeyn iſt und von dieſem inneren Widerſpruche weiß. Wo ein mit ſich Identiſches einen Widerſpruch in ſich trägt und von dem Gefühl ſeiner an ſich ſeyenden Identität mit ſich ſelber ebenſo wie von dem entgegengeſetzten Gefühl ſeines inneren Widerſpruchs erfüllt iſt, — da tritt nothwendig der Trieb hervor, dieſen Widerſpruch aufzuheben. Das Nichtlebendige hat keinen Trieb, weil es den Widerſpruch nicht zu ertragen vermag, ſondern zu Grunde geht, wenn das Andere ſeiner ſelbſt in es eindringt. Das Beſeelte hingegen und der Geiſt haben nothwendig Trieb, da weder die Seele noch der Geiſt ſeyn kann, ohne den Widerſpruch in ſich zu haben und

ihn entweder zu fühlen oder von ihm zu wissen. In dem unmittelbaren, daher natürlichen, einzelnen, ausschließenden Selbstbewußtseyn hat aber, wie bereits oben angedeutet, der Widerspruch die Gestalt, daß das Selbstbewußtseyn, — dessen Begriff darin besteht, sich zu sich selber zu verhalten, Ich=Ich zu seyn, — im Gegentheil zugleich noch zu einem unmittelbaren, nicht ideell gesetzten Anderen, zu einem äußerlichen Object, zu einem Nicht-Ich sich verhält und sich selber äußerlich ist, da es, — obgleich an sich Totalität, Einheit des Subjectiven und des Objectiven, — dennoch zunächst als Einseitiges, als ein nur Subjectives existirt, das erst durch die Befriedigung der Begierde dahin kommt, an und für sich Totalität zu seyn. — Trotz jenes inneren Widerspruchs bleibt jedoch das Selbstbewußtseyn sich seiner absolut gewiß, weil dasselbe weiß, daß das unmittelbare, äußerliche Object keine wahrhafte Realität hat, vielmehr ein Nichtiges gegen das Subject, ein bloß scheinbar Selbstständiges, in der That aber ein Solches ist, das nicht verdient und nicht vermag, für sich zu bestehen, sondern durch die reale Macht des Subjects untergehen muß.

§. 427.

Das Selbstbewußtseyn weiß sich daher an sich im Gegenstande, der in dieser Beziehung dem Triebe gemäß ist. In der Negation der beiden einseitigen Momente als der eigenen Thätigkeit des Ich, wird für dasselbe diese Identität. Der Gegenstand kann dieser Thätigkeit keinen Widerstand leisten, als an sich und für das Selbstbewußtseyn das Selbstlose; die Dialektik, welche seine Natur ist, sich aufzuheben, existirt hier als jene Thätigkeit des Ich. Das gegebene Object wird hierin eben so subjectiv gesetzt, wie die Subjectivität sich ihrer Einseitigkeit entäußert und sich objectiv wird.

Zusatz. Das selbstbewußte Subject weiß sich als an sich mit dem äußerlichen Gegenstande identisch, — weiß, daß dieser die Möglichkeit der Befriedigung der Begierde enthält,

— daß der Gegenſtand alſo der Begierde gemäß iſt, — und daß eben deßwegen dieſe durch ihn erregt wird. Die Beziehung auf das Object iſt dem Subject daher nothwendig. Das letztere ſchaut in dem erſteren ſeinen eigenen Mangel, ſeine eigene Einſeitigkeit an, — ſieht im Object etwas zu ſeinem eigenen Weſen Gehöriges und dennoch ihm Fehlendes. Dieſen Widerſpruch iſt das Selbſtbewußtſeyn aufzuheben im Stande, da dasſelbe kein Seyn, ſondern abſolute Thätigkeit iſt; und es hebt ihn auf, indem es ſich des ſelbſtſtändig zu ſeyn gleichſam nur vorgebenden Gegenſtandes bemächtigt, — durch Verzehrung deſſelben ſich befriedigt, — und, — da es Selbſtzweck iſt, — in dieſem Proceß ſich erhält. Das Object muß dabei zu Grunde gehen; denn beide, — das Subject und das Object, — ſind hier Unmittelbare, und dieſe können nicht anders in Einem ſeyn, als ſo, daß die Unmittelbarkeit, — und zwar zunächſt die des ſelbſtloſen Objects, — negirt wird. Durch die Befriedigung der Begierde wird die an-ſich-ſeyende Identität des Subjects und des Objects geſetzt, die Einſeitigkeit der Subjectivität und die ſcheinbare Selbſtſtändigkeit des Objects aufgehoben. Indem aber der Gegenſtand von dem begehrenden Selbſtbewußtſeyn vernichtet wird, kann er einer durchaus fremden Gewalt zu unterliegen ſcheinen. Dies iſt jedoch nur ein Schein. Denn das unmittelbare Object muß ſich ſeiner eigenen Natur, ſeinem Begriffe nach, aufheben, da es in ſeiner Einzelnheit der Allgemeinheit ſeines Begriffes nicht entſpricht. Das Selbſtbewußtſeyn iſt der erſcheinende Begriff des Objectes ſelber. In der Vernichtung des Gegenſtandes durch das Selbſtbewußtſeyn geht dieſer daher durch die Macht ſeines eigenen, ihm nur innerlichen und eben deßhalb nur von außen an ihn zu kommen ſcheinenden Begriffes unter. — So wird das Object ſubjectiv geſetzt. Aber durch dieſe Aufhebung des Objectes hebt, wie ſchon bemerkt, das Subject auch ſeinen eigenen Mangel, ſein Zerfallen in ein unterſchiedsloſes Ich=Ich und in ein auf ein äußerliches Object bezogenes Ich auf und gibt

ebenſo ſehr ſeiner Subjectivität Objectivität, wie es ſein Object ſubjectiv macht.

§. 428.

Das Product dieſes Proceſſes iſt, daß Ich ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt und hiedurch für ſich befriedigt, Wirkliches iſt. Nach der äußerlichen Seite bleibt es in dieſer Rückkehr zunächſt als Einzelnes beſtimmt und hat ſich als ſolches erhalten, weil es ſich auf das ſelbſtloſe Object nur negativ bezieht, dieſes in ſofern nur aufgezehrt wird. Die Begierde iſt ſo in ihrer Befriedigung überhaupt zerſtörend, wie ihrem Inhalte nach ſelbſtſüchtig; und da die Befriedigung nur im Einzelnen geſchehen, dieſes aber vorübergehend iſt, ſo erzeugt ſich in der Befriedigung wieder die Begierde.

Zuſatz. Das Verhältniß der Begierde zum Gegenſtande iſt noch durchaus das des ſelbſtſüchtigen Zerſtörens, — nicht das des Bildens. Inſofern das Selbſtbewußtſeyn als bildende Thätigkeit ſich auf den Gegenſtand bezieht, bekommt dieſer nur die in ihm ein Beſtehen gewinnende Form des Subjectiven, wird aber ſeinem Stoffe nach erhalten. Durch die Befriedigung des in der Begierde befangenen Selbſtbewußtſeyns hingegen wird, — da dieſes das Andere als ein Unabhängiges noch nicht zu ertragen die Kraft beſitzt, — die Selbſtſtändigkeit des Objectes zerſtört; ſo daß die Form des Subjectiven in demſelben zu keinem Beſtehen gelangt.

Wie der Gegenſtand der Begierde und dieſe ſelber, ſo iſt aber nothwendiger Weiſe auch die Befriedigung der Begierde etwas Einzelnes, Vorübergehendes, der immer von Neuem erwachenden Begierde Weichendes, — eine mit der Allgemeinheit des Subjectes beſtändig in Widerſpruch bleibende und gleichwohl durch den gefühlten Mangel der unmittelbaren Subjectivität immer wieder angeregte Objectivirung, die niemals ihr Ziel abſolut erreicht, ſondern nur den Progreß in's Unendliche herbeiführt.

§. 429.

Aber das Selbſtgefühl, das dem Ich in der Befriedigung wird, bleibt nach der inneren Seite oder an ſich nicht im abſtracten Fürſichſeyn oder in ſeiner Einzelnheit, ſondern als die Negation der Unmittelbarkeit und der Einzelnheit enthält das Reſultat die Beſtimmung der Allgemeinheit, und der Identität des Selbſtbewußtſeyns mit ſeinem Gegenſtande. Das Urtheil oder die Diremtion dieſes Selbſtbewußtſeyns iſt das Bewußtſeyn eines freien Objects, in welchem Ich das Wiſſen ſeiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm iſt.

Zuſatz. Nach der äußerlichen Seite bleibt, wie im Zuſatze zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn in dem in's Unendliche ſich fortſetzenden langweiligen Wechſel der Begierde und der Befriedigung derſelben, — in der aus ihrer Objectivirung immer wieder in ſich zurückfallenden Subjectivität befangen. Nach der inneren Seite dagegen, — oder dem Begriffe nach, — hat das Selbſtbewußtſeyn, durch Aufhebung ſeiner Subjectivität und des äußerlichen Gegenſtandes, ſeine eigene Unmittelbarkeit, den Standpunkt der Begierde negirt, — ſich mit der Beſtimmung des Andersſeyns gegen ſich ſelber geſetzt, — das Andere mit dem Ich erfüllt, aus etwas Selbſtloſem zu einem freien, zu einem ſelbſtiſchen Object, zu einem anderen Ich gemacht, — ſomit ſich als ein unterſchiedenes Ich ſich ſelber gegenübergeſtellt, — dadurch aber ſich über die Selbſtſucht der bloß zerſtörenden Begierde erhoben.

β) Das anerkennende Selbſtbewußtſeyn.

§. 430.

Es iſt ein Selbſtbewußtſeyn für ein Selbſtbewußtſeyn, zunächſt unmittelbar, als ein Anderes für ein Anderes. Ich ſchaue in ihm als Ich mich ſelbſt an, aber auch darin ein unmittelbar daſeyendes, als Ich abſolut gegen mich ſelbſtſtändiges anderes

Object. Das Aufheben der Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns war das erſte Aufheben; es iſt damit nur als beſonderes beſtimmt. Dieſer Widerſpruch gibt den Trieb, ſich als freies Selbſt zu zeigen, und für den Anderen als ſolches da zu ſeyn, — den Proceß des Anerkennens.

Zuſatz. Die in der Ueberſchrift des obigen Paragraphen bezeichnete zweite Entwicklungsſtufe des Selbſtbewußtſeyns hat mit dem, die erſte Entwicklungsſtufe deſſelben bildenden, in der Begier befangenen Selbſtbewußtſeyn zunächſt auch noch die Beſtimmung der Unmittelbarkeit gemein. In dieſer Beſtimmung liegt der ungeheure Widerſpruch, daß — da Ich das ganz Allgemeine, abſolut Durchgängige, durch keine Grenze Unterbrochene, das allen Menſchen gemeinſame Weſen iſt, — die beiden ſich hier auf einander beziehenden Selbſte Eine Identität, — ſo zu ſagen, — Ein Licht ausmachen, und dennoch zugleich Zweie ſind, die, in vollkommener Starrheit und Sprödigkeit gegen einander, jedes als ein In-ſich-reflectirtes, von dem Anderen abſolut Unterſchiedenes und Undurchbrechbares beſtehen.

§. 431.

Er iſt ein Kampf; denn Ich kann mich im Andern nicht als mich ſelbſt wiſſen, in ſofern das Andere ein unmittelbares anderes Daſeyn für mich iſt; Ich bin daher auf die Aufhebung dieſer ſeiner Unmittelbarkeit gerichtet. Eben ſo ſehr kann Ich nicht als unmittelbares anerkannt werden, ſondern nur in ſofern Ich an mir ſelbſt die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Daſeyn gebe. Aber dieſe Unmittelbarkeit iſt zugleich die Leiblichkeit des Selbſtbewußtſeyns, in welcher es als in ſeinem Zeichen und Werkzeug, ſein eignes Selbſtgefühl ſowie ſein Seyn für Andere, und ſeine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat.

Zuſatz. Die nähere Geſtalt des im Zuſatz zum vorher-

gehenden Paragraphen angegebenen Widerſpruchs iſt die, daß die beiden ſich zu einander verhaltenden ſelbſtbewußten Subjecte, — weil ſie unmittelbares Daſeyn haben, — natürliche, leibliche ſind, alſo in der Weiſe eines, fremder Gewalt unterworfenen Dinges exiſtiren und als ein ſolches aneinander kommen, — zugleich aber ſchlechthin freie ſind und nicht als ein nur unmittelbar Daſeyendes, — nicht als ein bloß Natürliches, von einander behandelt werden dürfen. Um dieſen Widerſpruch zu überwinden, — dazu iſt nöthig, daß die beiden einander gegenüberſtehenden Selbſte in ihrem Daſeyn, in ihrem Seyn-für-Anderes, ſich als Das ſetzen und ſich als Das anerkennen, was ſie an ſich oder ihrem Begriffe nach ſind, — nämlich nicht bloß natürliche, ſondern freie Weſen. Nur ſo kommt die wahre Freiheit zu Stande; denn, da dieſe in der Identität meiner mit dem Anderen beſteht, ſo bin ich wahrhaft frei nur dann, wenn auch der Andere frei iſt und von mir als frei anerkannt wird. Dieſe Freiheit des Einen im Anderen vereinigt die Menſchen auf innerliche Weiſe; wogegen das Bedürfniß und die Noth dieſelben nur äußerlich zuſammenbringt. Die Menſchen müſſen ſich daher in einander wiederfinden wollen. Dies kann aber nicht geſchehen, ſo lange dieſelben in ihrer Unmittelbarkeit, in ihrer Natürlichkeit befangen ſind; denn dieſe iſt eben Dasjenige, was ſie von einander ausſchließt und ſie verhindert, als freie für einander zu ſeyn. Die Freiheit fordert daher, daß das ſelbſtbewußte Subject weder ſeine eigene Natürlichkeit beſtehen laſſe, noch die Natürlichkeit Anderer dulde, ſondern vielmehr, gleichgültig gegen das Daſeyn, in einzelnen unmittelbaren Händeln, das eigene und das fremde Leben für die Erringung der Freiheit auf das Spiel ſetze. Nur durch Kampf kann alſo die Freiheit erworben werden; die Verſicherung, frei zu ſeyn, genügt dazu nicht; nur dadurch, daß der Menſch ſich ſelber, wie Andere, in die Gefahr des Todes bringt, beweiſt er auf dieſem Standpunkt ſeine Fähigkeit zur Freiheit.

§. 432.

Der Kampf des Anerkennens geht alſo auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbſtbewußtſeyn bringt das Leben des Andern in Gefahr und begiebt ſich ſelbſt darein, — aber nur als in Gefahr; denn ebenſo iſt jedes auf die Erhaltung ſeines Lebens, als des Daſeyns ſeiner Freiheit gerichtet. Der Tod des Einen, der durch die abſtracte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, den Widerſpruch nach einer Seite auflöſt, iſt ſo nach der weſentlichen Seite, — dem Daſeyn des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, — ein neuer Widerſpruch, und der höhere, als der erſte.

Zuſatz. Der abſolute Beweis der Freiheit im Kampfe um die Anerkennung iſt der Tod. Schon indem die Kämpfenden ſich in die Gefahr des Todes begeben, ſetzen ſie ihr beiderſeitiges natürliches Seyn als ein Negatives, — beweiſen ſie, daß ſie daſſelbe als ein Nichtiges anſehen. Durch den Tod aber wird die Natürlichkeit thatſächlich negirt und dadurch zugleich deren Widerſpruch mit dem Geiſtigen, mit dem Ich, aufgelöſt. Dieſe Auflöſung iſt jedoch nur ganz abſtract, — nur von negativer, — nicht von poſitiver Art. Denn, wenn von den beiden um ihre gegenſeitige Anerkennung mit einander Kämpfenden auch nur der Eine untergeht, ſo kommt keine Anerkennung zu Stande, — ſo exiſtirt der Uebriggebliebene ebenſo wenig, wie der Todte, als ein Anerkannter. Folglich entſteht durch den Tod der neue und größere Widerſpruch, daß Diejenigen, welche durch den Kampf ihre innere Freiheit bewieſen haben, dennoch zu keinem anerkannten Daſeyn ihrer Freiheit gelangt ſind.

Um etwanigen Mißverſtändniſſen rückſichtlich des ſo eben geſchilderten Standpunktes vorzubeugen, haben wir hier noch die Bemerkung zu machen, daß der Kampf um die Anerkennung in der angegebenen bis zum Aeußerſten getriebenen Form, bloß im Naturzuſtande, — wo die Menſchen nur als Einzelne ſind, — ſtattfinden kann, dagegen der bürgerlichen Geſellſchaft

und dem Staate fern bleibt; weil daselbst Dasjenige, was das Resultat jenes Kampfes ausmacht, — nämlich das Anerkanntseyn, — bereits vorhanden ist. Denn, obgleich der Staat auch durch Gewalt entstehen kann, so beruht er doch nicht auf ihr; die Gewalt hat in seiner Hervorbringung nur ein an-und-für-sich-Berechtigtes, — die Gesetze, die Verfassung, — zur Existenz gebracht. Im Staate sind der Geist des Volkes, — die Sitte, — das Gesetz, — das Herrschende. Da wird der Mensch als vernünftiges Wesen, als frei, als Person anerkannt und behandelt; und der Einzelne seinerseits macht sich dieser Anerkennung dadurch würdig, daß er, mit Ueberwindung der Natürlichkeit seines Selbstbewußtseyns, einem Allgemeinen, dem an-und-für-sich-seyenden Willen, dem Gesetze gehorcht, — also gegen Andere sich auf eine allgemein-gültige Weise benimmt, — sie als Das anerkennt, wofür er selber gelten will, — als frei, als Person. Im Staate erhält der Bürger seine Ehre durch das Amt, das er bekleidet, durch das von ihm betriebene Gewerbe und durch seine sonstige arbeitende Thätigkeit. Seine Ehre hat dadurch einen substanziellen, allgemeinen, objectiven, nicht mehr von der leeren Subjectivität abhängigen Inhalt; dergleichen im Naturzustande noch fehlt, wo die Individuen, — wie sie auch seyn und was sie auch thun mögen, — sich Anerkennung erzwingen wollen.

Aus dem eben Gesagten erhellt aber, daß mit jenem, ein nothwendiges Moment in der Entwicklung des menschlichen Geistes ausmachenden Kampfe um Anerkennung der Zweikampf durchaus nicht verwechselt werden darf. Der Letztere fällt nicht, — wie der Erstere, — in den Naturzustand der Menschen, sondern in eine schon mehr oder weniger ausgebildete Form der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Seine eigentliche weltgeschichtliche Stelle hat der Zweikampf im Feudalsystem, welches ein rechtlicher Zustand seyn sollte, es aber nur in sehr geringem Grade war. Da wollte der Ritter, — was er auch begangen

haben mochte, — dafür gelten, ſich nichts vergeben zu haben, vollkommen fleckenlos zu ſeyn. Dies ſollte der Zweikampf beweiſen. Obgleich das Fauſtrecht in gewiſſe Formen gebracht war, ſo hatte daſſelbe doch die Selbſtſucht zur abſoluten Grundlage; durch ſeine Ausübung wurde daher nicht ein Beweis vernünftiger Freiheit und wahrhaft ſtaatsbürgerlicher Ehre, ſondern vielmehr ein Beweis von Rohheit und häufig von der Unverſchämtheit eines — trotz ſeiner Schlechtigkeit — auf äußerliche Ehre Anſpruch machenden Sinnes gegeben. Bei den antiken Völkern kommt der Zweikampf nicht vor; denn ihnen war der Formalismus der leeren Subjectivität, — das Geltenwollen des Subjects in ſeiner unmittelbaren Einzelnheit, — durchaus fremd; ſie hatten ihre Ehre nur in ihrer gediegenen Einheit mit dem ſittlichen Verhältniß, welches der Staat iſt. In unſeren modernen Staaten aber iſt der Zweikampf kaum für etwas Anderes zu erklären, als für ein gemachtes Sichzurückverſetzen in die Rohheit des Mittelalters. Allenfalls konnte bei dem ehemaligen Militär der Zweikampf einen leidlich vernünftigen Sinn haben, — nämlich den, — daß das Individuum beweiſen wollte: es habe noch einen höheren Zweck, als ſich um des Groſchens willen todt ſchlagen zu laſſen.

§. 433.

Indem das Leben eben ſo weſentlich wie die Freiheit iſt, ſo endigt ſich der Kampf zunächſt als einſeitige Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, ſich als einzelnes Selbſtbewußtſeyn erhält, ſein Anerkanntſeyn jedoch aufgiebt, das Andere aber an ſeiner Beziehung auf ſich ſelbſt feſthält und vom Erſten als dem Unterworfenen anerkannt wird: — das Verhältniß der Herrſchaft und Knechtſchaft.

Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn iſt die Erſcheinung, aus welcher das Zuſammenleben der Menſchen, als ein Beginnen der Staaten,

hervorgegangen ist. Die Gewalt, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des Rechts, sondern nur das nothwendige und berechtigte Moment im Uebergange des Zustandes des in die Begierde und Einzelnheit versenkten Selbstbewußtseyns in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseyns. Jene Gewalt ist der äußerliche oder erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substantielles Princip.

Zusatz. Das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft enthält nur ein relatives Aufheben des Widerspruchs zwischen der in sich reflectirten Besonderheit und der gegenseitigen Identität der unterschiedenen selbstbewußten Subjecte. Denn in diesem Verhältniß wird die Unmittelbarkeit des besonderen Selbstbewußtseyns zunächst nur auf der Seite des Knechtes aufgehoben, dagegen auf der Seite des Herrn erhalten. Während die Natürlichkeit des Lebens auf diesen beiden Seiten bestehen bleibt, gibt sich der Eigenwille des Knechtes an den Willen des Herren auf, — bekommt zu seinem Inhalte den Zweck des Gebieters, der seinestheils in sein Selbstbewußtseyn nicht den Willen des Knechtes, sondern bloß die Sorge für die Erhaltung der natürlichen Lebendigkeit desselben aufnimmt; dergestalt, daß in diesem Verhältniß die gesetzte Identität des Selbstbewußtseyns der aufeinander bezogenen Subjecte nur auf einseitige Weise zu Stande kommt.

Was das Geschichtliche des in Rede stehenden Verhältnisses betrifft, so kann hier bemerkt werden, daß die antiken Völker, — die Griechen und Römer, — sich noch nicht zum Begriff der absoluten Freiheit erhoben hatten, da sie nicht erkannten, daß der Mensch als solcher, — als dieses allgemeine Ich, — als vernünftiges Selbstbewußtseyn, — zur Freiheit berechtigt ist. Bei ihnen wurde vielmehr der Mensch nur dann für frei gehalten, wenn er als ein Freier geboren war. Die Freiheit hatte also bei ihnen noch die Bestimmung der Natürlich-

keit. Deßhalb gab es in ihren Freiſtaaten Sclaverei, und entſtanden bei den Römern blutige Kriege, in denen die Sclaven ſich frei zu machen, — zur Anerkennung ihrer ewigen Menſchenrechte zu gelangen ſuchten.

§. 434.

Dies Verhältniß iſt einerſeits, da das Mittel der Herrſchaft, der Knecht, in ſeinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, Gemeinſamkeit des Bedürfniſſes und der Sorge für deſſen Befriedigung. An die Stelle der rohen Zerſtörung des unmittelbaren Objects tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formirung deſſelben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit ſich zuſammenſchließen; — die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfniſſes iſt ein dauerndes Mittel und eine die Zukunft berückſichtigende und ſichernde Vorſorge.

§. 435.

Zweitens nach dem Unterſchiede hat der Herr in dem Knechte und deſſen Dienſte die Anſchauung des Geltens ſeines einzelnen Fürſichſeyns; und zwar vermittelſt der Aufhebung des unmittebaren Fürſichſeyns, welche aber in einen Anderen fällt. — Dieſer, der Knecht, aber arbeitet ſich im Dienſte des Herrn ſeinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf, und macht in dieſer Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Uebergang zum allgemeinen Selbſtbewußtſeyn.

Zuſatz. Indem der Knecht für den Herren, folglich nicht im ausſchließlichen Intereſſe ſeiner eigenen Einzelnheit arbeitet, ſo erhält ſeine Begierde die Breite, nicht nur die Begierde eines Dieſen zu ſeyn, ſondern zugleich die eines Anderen in ſich zu enthalten. Demnach erhebt ſich der Knecht über die ſelbſtiſche Einzelnheit ſeines natürlichen Willens und ſteht inſofern, ſeinem Werthe nach, höher, als der in ſeiner Selbſtſucht befangene, im Knechte nur ſeinen unmittelbaren Willen anſchauende, von einem

unfreien Bewußtſeyn auf formelle Weiſe anerkannte Herr. Jene Unterwerfung der Selbſtſucht des Knechtes bildet den Beginn der wahrhaften Freiheit des Menſchen. Das Erzittern der Einzelnheit des Willens, — das Gefühl der Nichtigkeit der Selbſtſucht, — die Gewohnheit des Gehorſams, — iſt ein nothwendiges Moment in der Bildung jedes Menſchen. Ohne dieſe, den Eigenwillen brechende Zucht erfahren zu haben, wird Niemand frei, vernünftig und zum Befehlen fähig. Um frei zu werden, — um die Fähigkeit zur Selbſtregierung zu erlangen, haben daher alle Völker erſt durch die ſtrenge Zucht der Unterwürfigkeit unter einen Herren hindurchgehen müſſen. So war es, zum Beiſpiel, nothwendig, daß, nachdem Solon den Athenienſern demokratiſche, freie Geſetze gegeben hatte, Piſiſtratus ſich eine Gewalt verſchaffte, durch welche er die Athenienſer zwang, jenen Geſetzen zu gehorchen. Erſt als dieſer Gehorſam Wurzel gefaßt hatte, wurde die Herrſchaft der Piſiſtratiden überflüſſig. So mußte auch Rom die ſtrenge Regierung der Könige durchleben, bevor durch Brechung der natürlichen Selbſtſucht jene bewunderungswürdige römiſche Tugend der zu allen Opfern bereiten Vaterlandsliebe entſtehen konnte. — Die Knechtſchaft und die Tyrannei ſind alſo in der Geſchichte der Völker eine nothwendige Stufe und ſomit etwas beziehungsweiſe Berechtigtes. Denen, die Knechte bleiben, geſchieht kein abſolutes Unrecht; denn wer für die Erringung der Freiheit das Leben zu wagen den Muth nicht beſitzt, — Der verdient, Sclave zu ſein; — und wenn dagegen ein Volk frei ſeyn zu wollen ſich nicht bloß einbildet, ſondern wirklich den energiſchen Willen der Freiheit hat, wird keine menſchliche Gewalt daſſelbe in der Knechtſchaft des bloß leidenden Regiertwerdens zurückzuhalten vermögen.

Jener knechtiſche Gehorſam bildet, — wie geſagt, — nur den Anfang der Freiheit, weil Dasjenige, welchem ſich dabei die natürliche Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns unterwirft, nicht der an-und-für-ſich-ſeyende, wahrhaft allgemeine, ver-

nünftige Wille, ſondern der einzelne, zufällige Wille eines anderen Subjectes iſt. So tritt hier bloß das Eine Moment der Freiheit, — die Negativität der ſelbſtſüchtigen Einzelnheit, — hervor; wogegen die poſitive Seite der Freiheit erſt dann Wirklichkeit erhält, wenn — einerſeits das knechtiſche Selbſtbewußtſeyn, ebenſowohl von der Einzelnheit des Herren wie von ſeiner eigenen Einzelnheit ſich losmachend, das an-und-für-ſich-Vernünftige in deſſen von der Beſonderheit der Subjecte unabhängigen Allgemeinheit erfaßt, — und wenn andererſeits das Selbſtbewußtſeyn des Herren durch die zwiſchen ihm und dem Knechte ſtattfindende Gemeinſamkeit des Bedürfniſſes und der Sorge für die Befriedigung deſſelben, ſo wie durch die Anſchauung der ihm im Knechte gegenſtändlichen Aufhebung des unmittelbaren einzelnen Willens dahin gebracht wird, dieſe Aufhebung auch in Bezug auf ihn ſelber, als das Wahrhafte zu erkennen und demnach ſeinen eigenen ſelbſtiſchen Willen dem Geſetze des an-und-für-ſich-ſeyenden Willens zu unterwerfen.

γ) Das allgemeine Selbſtbewußtſeyn.

§. 436.

Das allgemeine Selbſtbewußtſeyn iſt das affirmative Wiſſen ſeiner ſelbſt im andern Selbſt, deren jedes als freie Einzelnheit abſolute Selbſtſtändigkeit hat, aber, vermöge der Negation ſeiner Unmittelbarkeit oder Begierde, ſich nicht vom andern unterſcheidet, allgemeines Selbſtbewußtſeyn und objectiv iſt und die reelle Allgemeinheit als Gegenſeitigkeit inſofern hat, als es im freien Andern ſich anerkannt weiß, und dies weiß, in ſofern es das andere anerkennt und daſſelbe frei weiß.

Dies allgemeine Wiedererſcheinen des Selbſtbewußtſeyns, — der Begriff, der ſich in ſeiner Objectivität als mit ſich identiſche Subjectivität und darum allgemein weiß, — iſt die Form des Bewußtſeyns der Subſtanz jeder weſentlichen Geiſtigkeit, — der Familie, des Vaterlandes, des Staats, ſo wie aller

Tugenden, der Liebe, Freundſchaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhms. — Aber dies Erſcheinen des Subſtantiellen kann auch vom Subſtantiellen getrennt und für ſich in gehaltleerer Ehre, eitlem Ruhm, u. ſ. f. feſtgehalten werden.

Zuſatz. Das durch den Begriff des Geiſtes herbeigeführte Reſultat des Kampfes um Anerkennung iſt das die dritte Stufe in dieſer Sphäre bildende allgemeine Selbſtbewußtſeyn, — das heißt, — dasjenige freie Selbſtbewußtſeyn, für welches das ihm gegenſtändliche andere Selbſtbewußtſeyn nicht mehr, — wie auf der zweiten Stufe, — ein unfreies-, ſondern ein gleichfalls ſelbſtſtändiges iſt. Auf dieſem Standpunkte haben ſich alſo die auf einander bezogenen ſelbſtbewußten Subjecte, durch Aufhebung ihrer ungleichen beſonderen Einzelnheit, zu dem Bewußtſeyn ihrer reellen Allgemeinheit, — ihrer Allen zukommenden Freiheit — und damit zur Anſchauung ihrer beſtimmten Identität mit einander erhoben. Der dem Knecht gegenüberſtehende Herr war noch nicht wahrhaft frei; denn er ſchaute im Anderen noch nicht durchaus ſich ſelber an. Erſt durch das Freiwerden des Knechtes wird folglich auch der Herr vollkommen frei. In dem Zuſtande dieſer allgemeinen Freiheit bin ich, indem ich in mich reflectirt bin, unmittelbar in den Anderen reflectirt, und umgekehrt beziehe ich mich, indem ich mich auf den Anderen beziehe, unmittelbar auf mich ſelber. Wir haben daher hier die gewaltige Diremtion des Geiſtes in verſchiedene Selbſte, die an-und-für-ſich und für einander vollkommen frei, ſelbſtſtändig, abſolut ſpröde, widerſtandleiſtend, — und doch zugleich mit einander identiſch, ſomit nicht ſelbſtſtändig, nicht undurchdringlich, ſondern gleichſam zuſammengefloſſen ſind. Dies Verhältniß iſt durchaus ſpeculativer Art; und wenn man meint: das Speculative ſei etwas Fernes und Unfaßbares, ſo braucht man nur den Inhalt jenes Verhältniſſes zu betrachten, um ſich von der Grundloſigkeit jener Meinung zu überzeugen. Das Speculative oder Vernünftige und Wahre beſteht in der

Einheit des Begriffs oder des Subjectiven und der Objectivität. Dieſe Einheit iſt auf dem fraglichen Standpunkt offenbar vorhanden. Sie bildet die Subſtanz der Sittlichkeit, — namentlich der Familie, — der geſchlechtlichen Liebe (da hat jene Einheit die Form der Beſonderheit), — der Vaterlandsliebe, dieſes Wollens der allgemeinen Zwecke und Intereſſen des Staats, — der Liebe zu Gott, — auch der Tapferkeit, wenn dieſe ein Daranſetzen des Lebens an eine allgemeine Sache iſt, — und endlich auch der Ehre, falls dieſelbe nicht die gleichgültige Einzelnheit des Individuums, ſondern etwas Subſtanzielles, wahrhaft Allgemeines, zu ihrem Inhalte hat.

§. 437.

Dieſe Einheit des Bewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns enthält zunächſt die Einzelnen als in einander ſcheinende. Aber ihr Unterſchied iſt in dieſer Identität die ganz unbeſtimmte Verſchiedenheit, oder vielmehr ein Unterſchied, der keiner iſt. Ihre Wahrheit iſt daher die an-und-für-ſich ſeyende Allgemeinheit und Objectivität des Selbſtbewußtſeyns, — die Vernunft.

Die Vernunft, als die Idee (§. 213), erſcheint hier in der Beſtimmung, daß der Gegenſatz des Begriffs und der Realität überhaupt, deren Einheit ſie iſt, hier die nähere Form des für ſich exiſtirenden Begriffs, des Bewußtſeyns und des demſelben gegenüber äußerlich vorhandenen Objectes gehabt hat.

Zuſatz. Was wir im vorigen Paragraphen das allgemeine Selbſtbewußtſeyn genannt haben, — Das iſt in ſeiner Wahrheit der Begriff der Vernunft, — der Begriff, inſofern er nicht als bloß logiſche Idee, ſondern als die zum Selbſtbewußtſeyn entwickelte Idee exiſtirt. Denn, wie wir aus der Logik wiſſen, beſteht die Idee in der Einheit des Subjectiven oder des Begriffs und der Objectivität. Als ſolche Einheit hat ſich uns aber das allgemeine Selbſtbewußtſeyn gezeigt, da wir geſehen haben, daß daſſelbe, in ſeinem abſoluten Unterſchiede von ſeinem Anderen, doch zugleich abſolut identiſch mit demſelben iſt.

Diese Identität der Subjectivität und der Objectivität macht eben die jetzt vom Selbstbewußtseyn erreichte Allgemeinheit aus, welche über jene beiden Seiten oder Besonderheiten übergreift und in welche diese sich auflösen. Indem aber das Selbstbewußtseyn zu dieser Allgemeinheit gelangt, hört es auf, Selbstbewußtseyn im eigentlichen oder engeren Sinne des Wortes zu seyn, weil zum Selbstbewußtseyn als solchem gerade das Festhalten an der Besonderheit des Selbstes gehört. Durch das Aufgeben dieser Besonderheit wird das Selbstbewußtseyn zur Vernunft. Der Name „Vernunft" hat an dieser Stelle nur den Sinn der zunächst noch abstracten oder formellen Einheit des Selbstbewußtseyns mit seinem Object. Diese Einheit begründet Dasjenige, was man, im bestimmten Unterschiede von dem Wahrhaften, das bloß Richtige nennen muß. Richtig ist meine Vorstellung durch ihre bloße Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, — auch wenn dieser seinem Begriffe äußerst wenig entspricht und somit fast gar keine Wahrheit hat. Erst, wenn mir der wahrhafte Inhalt gegenständlich wird, erhält meine Intelligenz in concretem Sinne die Bedeutung der Vernunft. In dieser Bedeutung wird die Vernunft am Schlusse der Entwicklung des theoretischen Geistes (§. 467) zu betrachten seyn, wo wir, von einem weiter, als bis jetzt, entwickelten Gegensatze des Subjectiven und Objectiven herkommend, die Vernunft als die inhaltsvolle Einheit dieses Gegensatzes erkennen werden.

c.

Die Vernunft.

§. 438.

Die an-und-für-sich-seyende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjectivität des Begriffs und seiner Objectivität und Allgemeinheit. Die Allgemeinheit der Vernunft hat daher eben so sehr die Bedeutung des im Bewußtseyn als solchem nur gegebenen, aber nun selbst allge-

meinen, das Ich durchdringenden und befaſſenden Objects, als des reinen Ich, der über das Object übergreifenden und es in ſich befaſſenden reinen Form.

§. 439.

Das Selbſtbewußtſeyn ſo die Gewißheit, daß ſeine Beſtimmungen eben ſo ſehr gegenſtändlich, Beſtimmungen des Weſens der Dinge, als ſeine eigenen Gedanken ſind, — iſt die Vernunft, welche als dieſe Identität nicht nur die abſolute Subſtanz, ſondern die Wahrheit als Wiſſen iſt. Denn ſie hat hier zur eigenthümlichen Beſtimmtheit, zur immanenten Form den für ſich ſelbſt exiſtirenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit ſeiner ſelbſt als unendliche Allgemeinheit. — Die wiſſende Wahrheit iſt der Geiſt.

C.

Pſychologie.

Der Geiſt.

§. 440.

Der Geiſt hat ſich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtſeyns beſtimmt, — jener einfachen unmittelbaren Totalität, und dieſes Wiſſens, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalte nicht beſchränkt, nicht im Verhältniſſe zu ihm als Gegenſtande ſteht, ſondern Wiſſen der ſubſtantiellen weder ſubjectiven noch objectiven Totalität iſt. Der Geiſt fängt daher nur von ſeinem eigenen Seyn an und verhält ſich nur zu ſeinen eigenen Beſtimmungen.

Die Pſychologie betrachtet deshalb die Vermögen oder allgemeinen Thätigkeitsweiſen des Geiſtes als ſolchen, — Anſchauen, Vorſtellen, Erinnern u. ſ. f., Begierden u. ſ. f. — theils ohne den Inhalt, der nach der Erſcheinung ſich im empiriſchen Vorſtellen, auch im Denken, wie in der Begierde und im Willen findet, theils ohne die beiden Formen, in der Seele als Naturbeſtimmung, in dem Bewußtſeyn ſelbſt als ein für ſich vorhandener Gegenſtand deſſelben, zu ſeyn. Dies iſt jedoch nicht eine willkürliche Abſtraction; der Geiſt iſt ſelbſt Dies, über die Natur und natürliche Beſtimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenſtande, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu ſeyn; wie ſein Begriff ſich ergeben hat. Er hat jetzt nur Dies zu thun, dieſen Begriff ſeiner Freiheit zu realiſiren, d. i. nur die Form der Unmittelbarkeit, mit der es wieder anfängt, aufzuheben. Der Inhalt, der zu Anſchauungen erhoben wird, ſind ſeine

Empfindungen, — wie seine Anschauungen, welche in Vorstellungen, — und sofort Vorstellungen, die in Gedanken verändert werden u. s. w.

Zusatz. Der freie Geist oder der Geist als solcher ist die Vernunft, wie sich dieselbe einerseits in die reine, unendliche Form, in das schrankenlose Wissen — und andererseits in das mit diesem identische Object trennt. Dies Wissen hat hier noch keinen weiteren Inhalt, als sich selber, — mit der Bestimmung, daß dasselbe alle Objectivität in sich befasse, — daß folglich das Object nicht etwas von außen an den Geist Kommendes und ihm Unfaßbares sey. So ist der Geist die schlechthin allgemeine, durchaus gegensatzlose Gewißheit seiner selbst. Er besitzt daher die Zuversicht, daß er in der Welt sich selber finden werde, — daß diese ihm befreundet seyn müsse, — daß, — wie Adam von Eva sagt, sie sey Fleisch von seinem Fleische, — so er in der Welt Vernunft von seiner eigenen Vernunft zu suchen habe. Die Vernunft hat sich uns als die Einheit des Subjectiven und Objectiven, — des für sich selber existirenden Begriffs und der Realität, — ergeben. Indem daher der Geist absolute Gewißheit seiner selbst, — Wissen der Vernunft ist; so ist er Wissen der Einheit des Subjectiven und Objectiven, — Wissen, daß sein Object der Begriff, und der Begriff objectiv ist. Dadurch zeigt sich der freie Geist als die Einheit der im ersten und im zweiten Haupttheile der Lehre vom subjectiven Geiste betrachteten beiden allgemeinen Entwicklungsstufen, — nämlich der Seele, dieser einfachen geistigen Substanz oder des unmittelbaren Geistes, — und des Bewußtseyns, oder des erscheinenden Geistes, des Sichtrennens jener Substanz. Denn die Bestimmungen des freien Geistes haben mit den seelenhaften das Subjective, — mit denen des Bewußtseyns hingegen das Objective gemein. Das Princip des freien Geistes ist, — das Seyende des Bewußtseyns als ein Seelenhaftes zu setzen, — und

umgekehrt das Seelenhafte zu einem Objectiven zu machen. Er ſteht, wie das Bewußtſeyn, als Eine Seite dem Object gegenüber, und iſt zugleich beide Seiten, alſo Totalität, wie die Seele. Während demnach die Seele die Wahrheit nur als unmittelbare, bewußtloſe Totalität war, — und während dagegen im Bewußtſeyn dieſe Totalität in das Ich und das ihm äußerliche Object getrennt wurde, das Wiſſen alſo dort noch keine Wahrheit hatte, — iſt der freie Geiſt als die ſich wiſſende Wahrheit zu erkennen.*)

Das Wiſſen der Wahrheit hat jedoch zunächſt ſelber nicht die Form der Wahrheit; denn daſſelbe iſt auf der jetzt erreichten Entwicklungsſtufe noch etwas Abſtractes, — die formelle Identität des Subjectiven und Objectiven. Erſt, wenn dieſe Identität zum wirklichen Unterſchiede fortentwickelt iſt und ſich zur Identität ihrer ſelbſt und ihres Unterſchiedes gemacht hat, — wenn ſomit der Geiſt als beſtimmt in ſich unterſchiedene Totalität hervortritt, — erſt dann iſt jene Gewißheit zu ihrer Bewahrheitung gekommen.

§. 441.

Die Seele iſt endlich, in ſofern ſie unmittelbar oder von

---

*) Wenn daher die Menſchen behaupten: man könne die Wahrheit nicht erkennen, ſo iſt Dies die äußerſte Läſterung. Die Menſchen wiſſen dabei nicht, was ſie ſagen. Wüßten ſie es, ſo verdienten ſie, daß ihnen die Wahrheit entzogen würde. Die moderne Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Wahrheit iſt aller ſpeculativen Philoſophie, wie aller echten Religioſität, fremd. Ein ebenſo religiöſer wie denkender Dichter, — Dante, drückt ſeinen Glauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit auf eine ſo prägnante Weiſe aus, daß wir uns erlauben, ſeine Worte hier mitzutheilen. Er ſagt im vierten Geſange des Paradieſes, Vers 124—130:

Jo veggio ben, che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l Ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha; e giunger puollo; —
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.

Natur bestimmt ist; — das Bewußtseyn, in sofern es einen Gegenstand hat; — der Geist, in sofern er zwar nicht mehr einen Gegenstand, aber eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, nämlich durch seine Unmittelbarkeit, oder — was dasselbe ist? — dadurch, daß er subjectiv oder als der Begriff ist. Es ist dabei gleichgültig, was als sein Begriff und was als dessen Realität bestimmt wird. Die schlechthin unendliche objective Vernunft als sein Begriff gesetzt, so ist die Realität das Wissen oder die Intelligenz; — oder das Wissen als der Begriff genommen, so ist dessen Realität diese Vernunft und die Realisirung des Wissens besteht darin, sich dieselbe anzueignen. Die Endlichkeit des Geistes ist daher darin zu setzen, daß das Wissen das An- und Fürsichseyn seiner Vernunft nicht erfaßt, — oder eben so sehr darin, daß diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat. Die Vernunft ist nur in sofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen voraussetzt und sich dadurch verendlicht, und zugleich die ewige Bewegung ist, diese Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu seyn.

Zusatz. Der freie Geist ist, wie wir gesehen haben, seinem Begriffe nach, vollkommene Einheit des Subjectiven und Objectiven, der Form und des Inhalts, folglich absolute Totalität und somit unendlich, ewig. Wir haben ihn als Wissen der Vernunft erkannt. Weil er Dies ist, — weil er das Vernünftige zu seinem Gegenstande hat, muß er als das unendliche Fürsichseyn der Subjectivität bezeichnet werden. Zum Begriffe des Geistes gehört daher, daß in ihm die absolute Einheit des Subjectiven und Objectiven nicht bloß an sich, sondern auch für sich, also Gegenstand des Wissens sey. Wegen dieser zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande, — zwischen der Form und dem Inhalte, — herrschenden, alle Trennung und damit alle Veränderung ausschließenden bewußten Harmonie kann man den Geist, seiner Wahrheit nach, das Ewige, wie das

vollkommen Selige und Heilige nennen. Denn heilig darf nur Dasjenige genannt werden, was vernünftig ist und vom Vernünftigen weiß. Deßhalb hat weder die äußere Natur, noch die bloße Empfindung auf jenen Namen ein Recht. Die unmittelbare, nicht durch das vernünftige Wissen gereinigte Empfindung ist mit der Bestimmtheit des Natürlichen, Zufälligen, des Sich-selber-äußerlich-seyns, des Auseinanderfallens behaftet. An dem Inhalte der Empfindung und der natürlichen Dinge besteht daher die Unendlichkeit nur in etwas Formellem, Abstractem. Der Geist dagegen ist, — seinem Begriffe oder seiner Wahrheit nach, — unendlich oder ewig in diesem concreten und realen Sinne, daß er in seinem Unterschiede absolut mit sich identisch bleibt. Darum muß der Geist für das Ebenbild Gottes, — für die Göttlichkeit des Menschen erklärt werden.

In seiner Unmittelbarkeit, — denn auch der Geist als solcher giebt sich zunächst die Form der Unmittelbarkeit, — ist aber der Geist noch nicht wahrhaft Geist; — da steht vielmehr seine Existenz mit seinem Begriffe, mit dem göttlichen Urbilde, nicht in absoluter Uebereinstimmung, — da ist das Göttliche in ihm nur das erst zur vollkommenen Erscheinung herauszubildende Wesen. Unmittelbar hat folglich der Geist seinen Begriff noch nicht erfaßt, — ist er nur vernünftiges Wissen, — weiß sich aber noch nicht als solches. So ist der Geist, wie schon im Zusatze zum vorigen Paragraphen gesagt wurde, zunächst nur die unbestimmte Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjectiven und Objectiven. Daher fehlt ihm hier noch die bestimmte Erkenntniß der Vernünftigkeit des Gegenstandes. Um zu dieser zu gelangen, muß der Geist den an sich vernünftigen Gegenstand von der demselben zunächst anklebenden Form der Zufälligkeit, Einzelnheit und Aeußerlichkeit befreien und dadurch sich selber von der Beziehung auf ein ihm Anderes frei machen. In den Weg dieser Befreiung fällt die Endlichkeit des Geistes. Denn, so lange dieser sein Ziel noch nicht erreicht hat, weiß er sich noch nicht

absolut identisch mit seinem Gegenstande, sondern findet sich durch denselben beschränkt.

Die Endlichkeit des Geistes darf aber nicht für etwas absolut Festes gehalten, sondern muß als eine Weise der Erscheinung des nichtsdestoweniger seinem Wesen nach unendlichen Geistes erkannt werden. Darin liegt, daß der endliche Geist unmittelber ein Widerspruch, ein Unwahres — und zugleich der Proceß ist, diese Unwahrheit aufzuheben. Dies Ringen mit dem Endlichen, das Ueberwinden der Schranke, macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geiste aus und bildet eine nothwendige Stufe des ewigen Geistes. Wenn man daher von den Schranken der Vernunft spricht, so ist Dies noch ärger, als ein Sprechen von hölzernem Eisen seyn würde. Es ist der unendliche Geist selber, der sich als Seele, wie als Bewußtseyn sich selbst voraussetzt und dadurch verendlicht, aber ebenso diese selbstgemachte Voraussetzung, — diese Endlichkeit, — den an sich aufgehobenen Gegensatz des Bewußtseyns einerseits gegen die Seele und andererseits gegen ein äußerliches Object, — als aufgehoben setzt. Diese Aufhebung hat im freien Geiste eine andere Form, als im Bewußtseyn. Während für dieses die Fortbestimmung des Ich den Schein einer, von dessen Thätigkeit unabhängigen Veränderung des Objectes annimmt, — folglich die logische Betrachtung dieser Veränderung beim Bewußtseyn noch allein in uns fiel; — ist es für den freien Geist, daß er selber die sich entwickelnden und verändernden Bestimmungen des Objectes aus sich hervorbringt, — daß er selber die Objectivität subjectiv und die Subjectivität objectiv macht. Die von ihm gewußten Bestimmungen sind allerdings dem Objecte inwohnend, aber zugleich durch ihn gesetzt. Nichts ist in ihm ein nur Unmittelbares. Wenn man daher von „Thatsachen des Bewußtseyns" spricht, die für den Geist das Erste wären und ein Unvermitteltes, bloß Gegebenes für ihn bleiben müßten; so ist darüber zu bemerken, daß sich auf dem Standpunkte des Be-

wußtſeyns allerdings vieles ſolches Gegebene findet, — daß aber der freie Geiſt dieſe Thatſachen nicht als ihm gegebene, ſelbſtſtändige Sachen zu belaſſen, ſondern als Thaten des Geiſtes, — als einen durch ihn geſetzten Inhalt, — zu erweiſen und ſomit zu erklären hat.

§. 442.

Das Fortſchreiten des Geiſtes iſt Entwicklung, in ſofern ſeine Exiſtenz, das Wiſſen, in ſich ſelbſt das An-und-für-ſich-beſtimmtſeyn, d. i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, alſo die Thätigkeit des Ueberſetzens dieſes Zweckes in die Wirklichkeit rein nur der formelle Uebergang in die Manifeſtation und darin Rückkehr in ſich iſt. In ſofern das Wiſſen mit ſeiner erſten Beſtimmtheit behaftet, nur erſt abſtract oder formell iſt, iſt das Ziel des Geiſtes, die objective Erfüllung und damit zugleich die Freiheit ſeines Wiſſens hervorzubringen.

Es iſt hiebei nicht an die mit der anthropologiſchen zuſammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken, nach welcher die Vermögen und Kräfte als nach einander hervortretend und in der Exiſtenz ſich äußernd betrachtet werden, — ein Fortgang, auf deſſen Erkenntniß eine zeitlang (von der Condillacſchen Philoſophie) ein großer Werth gelegt worden iſt, als ob ſolches vermeintliches natürliches Hervorgehen das Entſtehen dieſer Vermögen aufſtellen und dieſelben erklären ſollte. Es iſt hierin die Richtung nicht zu verkennen, die mannichfaltigen Thätigkeitsweiſen des Geiſtes bei der Einheit deſſelben begreiflich zu machen, und einen Zuſammenhang der Nothwendigkeit aufzuzeigen. Allein die dabei gebrauchten Kategorien ſind dürftiger Art. Die dabei herrſchende Beſtimmung iſt vornehmlich die, daß das Sinnliche zwar mit Recht als das Erſte, als anfangende Grundlage genommen wird, daß aber von dieſem Ausgangspunkte die weitern Beſtimmungen nur auf affirmative Weiſe hervorgehend erſcheinen, und das Negative der Thätigkeit des Geiſtes, wodurch

jener Stoff vergeiſtigt und als Sinnliches aufgehoben wird, verkannt und überſehen iſt. Das Sinnliche iſt in jener Stellung nicht blos das empiriſche Erſte, ſondern bleibt ſo, daß es die wahrhaft ſubſtantielle Grundlage ſeyn ſolle.

Ebenſo, wenn die Thätigkeiten des Geiſtes nur als Aeußerungen, Kräfte überhaupt, etwa mit der Beſtimmung von Nützlichkeit, d. h. als zweckmäßig für irgend ein anderes Intereſſe der Intelligenz oder des Gemüths betrachtet werden, ſo iſt kein Endzweck vorhanden. Dieſer kann nur der Begriff ſelbſt ſeyn, und die Thätigkeit des Begriffs nur ihn ſelbſt zum Zwecke haben, — d. h. — die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjectivität aufzuheben, ſich zu erreichen und zu faſſen, ſich zu ſich ſelbſt zu befreien. Auf dieſe Weiſe ſind die ſogenannten Vermögen des Geiſtes in ihrer Unterſchiedenheit nur als Stufen dieſer Befreiung zu betrachten. Und Dies iſt allein fur die vernünftige Betrachtungsweiſe des Geiſtes und ſeiner verſchiedenen Thätigkeiten zu halten.

Zuſatz. Die Exiſtenz des Geiſtes, das Wiſſen, iſt die abſolute Form, — das heißt, — die den Inhalt in ſich ſelber habende Form, — oder der als Begriff exiſtirende, ſeine Realität ſich ſelber gebende Begriff. Daß der Inhalt oder Gegenſtand dem Wiſſen ein gegebener, ein von außen an daſſelbe kommender ſey, iſt daher nur ein Schein, durch deſſen Aufhebung der Geiſt ſich als Das erweiſt, was er an ſich iſt, — nämlich das abſolute Sichſelbſtbeſtimmen, die unendliche Negativität des ihm- und ſich ſelber Aeußerlichen, das alle Realität aus ſich hervorbringende Ideelle. Das Fortſchreiten des Geiſtes hat folglich nur den Sinn, daß jener Schein aufgehoben werde, — daß das Wiſſen ſich als die allen Inhalt aus ſich entwickelnde Form bewähre. Weit entfernt alſo, daß die Thätigkeit des Geiſtes auf ein bloßes Aufnehmen des Gegebenen beſchränkt ſey, hat man vielmehr dieſelbe eine ſchaffende zu nennen, wenngleich die Productionen des Geiſtes, in-

ſofern er nur der ſubjective iſt, noch nicht die Form unmittelbarer Wirklichkeit erhalten, ſondern mehr oder weniger ideelle bleiben.

§. 443.

Wie das Bewußtſeyn zu ſeinem Gegenſtande die vorhergehende Stufe, — die natürliche Seele — hat (§. 413); ſo hat oder macht vielmehr der Geiſt das Bewußtſeyn zu ſeinem Gegenſtande; — d. i. während dieſes nur an ſich die Identität des Ich mit ſeinem Andern iſt (§. 415), ſo ſetzt ſie der Geiſt für ſich, daß nun Er ſie wiſſe, dieſe concrete Einheit. Seine Productionen ſind nach der Vernunftbeſtimmung, daß der Inhalt ſowohl der an ſich ſeyende, als nach der Freiheit der ſeinige ſey. Somit, indem er in ſeinem Anfange beſtimmt iſt, iſt dieſe Beſtimmtheit die gedoppelte, — die des Seyenden und die des Seinigen; — nach jener etwas als ſeyend in ſich zu finden, nach dieſer es nur als das Seinige zu ſetzen. Der Weg des Geiſtes iſt daher:

a) theoretiſch zu ſeyn, — es mit dem Vernünftigen als ſeiner unmittelbaren Beſtimmtheit zu thun zu haben und daſſelbe nun als das Seinige zu ſetzen; — oder das Wiſſen von der Vorausſetzung und damit von ſeiner Abſtraction zu befreien, und die Beſtimmtheit ſubjectiv zu machen. Indem die Beſtimmtheit als die ſeinige geſetzt, — das Wiſſen folglich als in ſich an- und-für-ſich-beſtimmt, hiemit als freie Intelligenz iſt, ſo iſt es

b) Wille, praktiſcher Geiſt, welcher zunächſt gleichfalls formell iſt, einen Inhalt als nur den ſeinigen hat, unmittelbar will und nun ſeine Willensbeſtimmung von ihrer Subjectivität als der einſeitigen Form ſeines Inhalts befreit, ſo daß er

c) ſich als freier Geiſt gegenſtändlich wird, in welchem jene gedoppelte Einſeitigkeit aufgehoben iſt.

Zuſatz. Während man vom Bewußtſeyn, — da daſſelbe das Object unmittelbar hat, — nicht wohl ſagen kann,

daß es Trieb habe; muß dagegen der Geiſt als Trieb gefaßt werden, weil er weſentlich Thätigkeit, und zwar zunächſt

1) diejenige Thätigkeit iſt, durch welche das ſcheinbar fremde Object, ſtatt der Geſtalt eines Gegebenen, Vereinzelten und Zufälligen, die Form eines Erinnerten, Subjectiven, Allgemeinen, Nothwendigen und Vernünftigen erhält. Dadurch daß der Geiſt dieſe Veränderung mit dem Objecte vornimmt, reagirt er gegen die Einſeitigkeit des auf die Objecte als auf unmittelbar ſeyende ſich beziehenden, dieſelben nicht als ſubjectiv wiſſenden Bewußtſeyns, — und iſt ſo theoretiſcher Geiſt. In dieſem herrſcht der Trieb des Wiſſens, — der Drang nach Kenntniſſen. Vom Inhalt der Kenntniſſe weiß ich, daß er iſt, Objectivität hat, — und zugleich, daß er in mir, alſo ſubjectiv iſt. Das Object hat alſo hier nicht mehr, — wie auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns, — die Beſtimmung eines Negativen gegen das Ich.*

2) Der praktiſche Geiſt nimmt den umgekehrten Ausgangspunkt; er fängt nicht, — wie der theoretiſche Geiſt, — vom ſcheinbar ſelbſtſtändigen Objecte, ſondern von ſeinen Zwecken und Intereſſen, alſo von ſubjectiven Beſtimmungen an, und ſchreitet erſt dazu fort, dieſelben zu einem Objectiven zu machen. Indem er Dies thut, reagirt er ebenſo gegen die einſeitige Subjectivität des in ſich verſchloſſenen Selbſtbewußtſeyns, wie der theoretiſche Geiſt gegen das von einem gegebenen Gegenſtand abhängige Bewußtſeyn.

Der theoretiſche und der praktiſche Geiſt integriren ſich daher gegenſeitig, eben weil ſie auf die angegebene Weiſe von einander unterſchieden ſind. Dieſer Unterſchied iſt jedoch kein abſoluter; denn auch der theoretiſche Geiſt hat es mit ſeinen eigenen Beſtimmungen, mit Gedanken zu thun; und umgekehrt ſind die Zwecke des vernünftigen Willens nicht etwas dem beſondern Subject Angehöriges, ſondern etwas An-und-für-ſich-ſeyendes. Beide Weiſen des Geiſtes ſind Formen

der Vernunft; denn sowohl im theoretischen wie im praktischen Geiste wird, — obgleich auf verschiedenen Wegen, — Dasjenige hervorgebracht, worin die Vernunft besteht, — eine Einheit des Subjectiven und Objectiven. — Zugleich haben jedoch jene doppelten Formen des subjectiven Geistes mit einander den Mangel gemein, daß in beiden von der scheinbaren Getrenntheit des Subjectiven und Objectiven ausgegangen wird und die Einheit dieser entgegengesetzten Bestimmungen erst hervorgebracht werden soll; — ein Mangel, der in der Natur des Geistes liegt, da dieser nicht ein Seyendes, unmittelbar Vollendetes, sondern vielmehr das Sichselbsthervorbringende, — die reine Thätigkeit, — Aufheben der an sich von ihm selbst gemachten Voraussetzung des Gegensatzes vom Subjectiven und Objectiven ist.

§. 444.

Der theoretische sowohl wie der praktische Geist sind noch in der Sphäre des subjectiven Geistes überhaupt. Sie sind nicht als passiv und activ zu unterscheiden. Der subjective Geist ist hervorbringend; aber seine Productionen sind formell. — Nach innen ist die Production des theoretischen Geistes nur seine ideelle Welt und das Gewinnen der abstracten Selbstbestimmung in sich. — Der praktische Geist hat es zwar nur mit Selbstbestimmungen, seinem eigenen aber ebenfalls noch formellen Stoffe, folglich mit beschränktem Inhalte zu thun, für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt. — Nach außen, — indem der subjective Geist Einheit der Seele und des Bewußtseyns, hiemit auch seyende, in Einem anthropologische und dem Bewußtseyn gemäße Realität ist, — sind seine Producte, im theoretischen das Wort, und im praktischen (noch nicht That und Handlung) Genuß.

Die Psychologie gehört, wie die Logik, zu denjenigen Wissenschaften, die in neuern Zeiten von der allgemeinern Bildung des Geistes und dem tiefern Begriffe der Vernunft noch am wenigsten Nutzen gezogen haben, und befindet sich

noch immer in einem höchſt ſchlechten Zuſtande. Es iſt ihr zwar durch die Wendung der Kantiſchen Philoſophie eine größere Wichtigkeit beigelegt worden, — ſogar die, daß ſie, — und zwar in ihrem empiriſchen Zuſtande, — die Grundlage der Metaphyſik ausmachen ſolle, da dieſe Wiſſenſchaft in nichts Anderem beſtehe, als darin, die Thatſachen des menſchlichen Bewußtſeyns, — und zwar als Thatſachen, wie ſie gegeben ſind, — empiriſch aufzufaſſen und ſie zu zergliedern. Mit dieſer Stellung der Pſychologie, wobei ſie mit Formen aus dem Standpunkte des Bewußtſeyns und mit Anthropologie vermiſcht wird, hat ſich für ihren Zuſtand ſelbſt nichts verändert, ſondern nur Dies hinzugefügt, daß auch für die Metaphyſik und die Philoſophie überhaupt, wie für den Geiſt als ſolchen, auf die Erkenntniß der Nothwendigkeit Deſſen, was an-und-für-ſich iſt, — auf den Begriff und die Wahrheit, — Verzicht geleiſtet worden iſt.

Zuſatz. Nur die Seele iſt paſſiv, — der freie Geiſt aber weſentlich activ, producirend. Man irrt daher, wenn man mitunter den theoretiſchen Geiſt vom praktiſchen auf die Weiſe unterſcheidet, daß man den erſteren als das Paſſive, den letzteren hingegen als das Active bezeichnet. Der Erſcheinung nach, hat dieſer Unterſchied allerdings ſeine Richtigkeit. Der theoretiſche Geiſt ſcheint nur aufzunehmen, was vorhanden iſt; wogegen der praktiſche Geiſt etwas noch nicht äußerlich Vorhandenes hervorbringen ſoll. In Wahrheit iſt aber, wie ſchon im Zuſatz zu §. 442 angedeutet wurde, der theoretiſche Geiſt nicht ein bloß paſſives Aufnehmen eines Anderen, eines gegebenen Objects, ſondern zeigt ſich als activ dadurch, daß er den an ſich vernünftigen Inhalt des Gegenſtandes aus der Form der Aeußerlichkeit und Einzelnheit in die Form der Vernunft erhebt. Umgekehrt hat aber auch der praktiſche Geiſt eine Seite der Paſſivität, da ihm ſein Inhalt zunächſt, — obſchon nicht von außen, — doch innerlich gegeben, ſomit ein unmittelbarer,

nicht durch die Thätigkeit des vernünftigen Willens gesetzter ist und zu einem solchen Gesetzten erst vermittelst des denkenden Wissens, also vermittelst des theoretischen Geistes, gemacht werden soll.

Für nicht weniger unwahr, als die ebenbesprochene Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen, muß die Unterscheidung erklärt werden, nach welcher die Intelligenz das Beschränkte, der Wille dagegen das Unbeschränkte seyn soll. Gerade umgekehrt kann der Wille für das Beschränktere erklärt werden, weil derselbe sich mit der äußerlichen, widerstandleistenden Materie, mit der ausschließenden Einzelnheit des Wirklichen, in Kampf einläßt und zugleich anderen menschlichen Willen sich gegenüber hat; während die Intelligenz als solche in ihrer Aeußerung nur bis zum Worte, — dieser flüchtigen, verschwindenden, in einem widerstandslosen Element erfolgenden, ganz ideellen Realisation, — fortgeht, also in ihrer Aeußerung vollkommen bei sich bleibt, — sich in sich selber befriedigt, — sich als Selbstzweck, als das Göttliche erweist, und — in der Form des begreifenden Erkennens — die unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich selber zu Stande bringt.

Beide Weisen des subjectiven Geistes, — die Intelligenz sowohl wie der Wille, — haben indeß zunächst nur formelle Wahrheit. Denn in beiden entspricht der Inhalt nicht unmittelbar der unendlichen Form des Wissens, so daß also diese Form noch nicht wahrhaft erfüllt ist.

Im Theoritischen wird der Gegenstand wohl einerseits subjectiv, andererseits bleibt aber zunächst noch ein Inhalt des Gegenstandes außerhalb der Einheit mit der Subjectivität zurück. Deßhalb bildet hier das Subjective nur eine das Object nicht absolut durchdringende Form und ist somit das Object nicht durch und durch ein vom Geiste Gesetztes. — In der praktischen Sphäre dagegen hat das Subjective unmittelbar noch keine wahrhafte Objectivität, da dasselbe in seiner Unmittelbarkeit nicht etwas

absolut Allgemeines, An-und-für-sich-seyendes, sondern etwas der Einzelnheit des Individuums Angehöriges ist.

Wenn der Geist seinen eben dargestellten Mangel überwunden hat, — wenn also sein Inhalt nicht mehr mit seiner Form in Zwiespalt steht, — die Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjectiven und Objectiven nicht mehr formell, vielmehr erfüllt ist, — wenn demnach die Idee den alleinigen Inhalt des Geistes bildet, — dann hat der subjective Geist sein Ziel erreicht und geht in den objectiven Geist über. Dieser weiß seine Freiheit, — erkennt, daß seine Subjectivität in ihrer Wahrheit die absolute Objectivität selbst ausmacht, — und erfaßt sich nicht bloß in sich als Idee, sondern bringt sich als eine äußerlich vorhandene Welt der Freiheit hervor.

a.

Der theoretische Geist.

§. 445.

Die Intelligenz findet sich bestimmt; Dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht. Als Wissen aber ist sie Dies, das Gefundene als ihr Eigenes zu setzen. Ihre Thätigkeit hat es mit der leeren Form zu thun, die Vernunft zu finden; und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff für sie sey, d. i. für sich Vernunft zu seyn; womit in Einem der Inhalt für sie vernünftig wird. Diese Thätigkeit ist Erkennen. Das formelle Wissen der Gewißheit erhebt sich, da die Vernunft concret ist, zum bestimmten und begriffgemäßen Wissen. Der Gang dieser Erhebung ist selbst vernünftig, und ein durch den Begriff bestimmter, nothwendiger Uebergang einer Bestimmung der intelligenten Thätigkeit (eines sogenannten Vermögens des Geistes) in die andere. Die Widerlegung des Scheines, das Vernünftige zu finden, die das Erkennen ist, geht aus von der Gewißheit, — d. i. — dem Glauben der Intelligenz an ihre Fähigkeit, ver-

nünftig zu wiſſen, — an die Möglichkeit, ſich die Vernunft aneignen zu können, die ſie und der Inhalt an ſich iſt.

Die Unterſcheidung der Intelligenz von dem Willen hat oft den unrichtigen Sinn, daß beide als eine fixe, von einander getrennte Exiſtenz genommen werden, ſo daß das Wollen ohne Intelligenz, oder die Thätigkeit der Intelligenz willenlos ſeyn könne. Die Möglichkeit, daß, — wie es genannt wird, — der Verſtand ohne das Herz, und das Herz ohne den Verſtand gebildet werden könne, — daß es auch einſeitigerweiſe verſtandloſe Herzen, und herzloſe Verſtande gibt, — zeigt auf jeden Fall nur Dies an, daß ſchlechte, in ſich unwahre Exiſtenzen Statt haben. Aber die Philoſophie iſt es nicht, welche ſolche Unwahrheiten des Daſeyns und der Vorſtellung für die Wahrheit, — das Schlechte für die Natur der Sache, — nehmen ſoll. — Eine Menge ſonſtiger Formen, die von der Intelligenz gebraucht werden, — daß ſie Eindrücke von Außen empfange, ſie aufnehme, — daß die Vorſtellungen durch Einwirkungen äußerlicher Dinge als der Urſachen entſtehen u. ſ. f. — gehören einem Standpunkte von Kategorien an, der nicht der Standpunkt des Geiſtes und der philoſophiſchen Betrachtung iſt.

Eine beliebte Reflexionsform iſt die der Kräfte und Vermögen der Seele, der Intelligenz oder des Geiſtes. — Das Vermögen iſt, wie die Kraft, die fixirte Beſtimmtheit eines Inhalts, als Reflexion-in-ſich vorgeſtellt. Die Kraft (§. 136) iſt zwar die Unendlichkeit der Form, des Innern und des Aeußern; aber ihre weſentliche Endlichkeit enthält die Gleichgültigkeit des Inhalts gegen die Form (ebendaſ. Anm.). Hierin liegt das Vernunftloſe, das durch dieſe Reflexions-Form und die Betrachtung des Geiſtes als einer Menge von Kräften in denſelben, ſo wie auch in die Natur, gebracht wird. Was an ſeiner Thätigkeit unterſchieden werden kann, wird als eine ſelbſtſtändige Be-

ſtimmtheit feſtgehalten, und der Geiſt auf dieſe Weiſe zu einer verknöcherten, mechaniſchen Sammlung gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterſchied, ob ſtatt der Vermögen und Kräfte der Ausdruck Thätigkeiten gebraucht wird. Das Iſoliren der Thätigkeiten macht den Geiſt ebenſo nur zu einem Aggregatweſen, und betrachtet das Verhältniß derſelben als eine äußerliche, zufällige Beziehung.

Das Thun der Intelligenz als theoretiſchen Geiſtes iſt Erkennen genannt worden, — nicht in dem Sinne, daß ſie unter Anderem auch erkenne, außerdem aber auch anſchaue, vorſtelle, ſich erinnere, einbilde u. ſ. f. Eine ſolche Stellung hängt zunächſt mit dem ſo eben gerügten Iſoliren der Geiſtesthätigkeiten, — aber ferner hängt damit auch die große Frage neuerer Zeit zuſammen, ob wahrhaftes Erkennen, d. i. die Erkenntniß der Wahrheit möglich ſey; ſo daß, wenn wir einſehen, ſie ſey nicht möglich, wir das Beſtreben danach aufzugeben haben. Die vielen Seiten, Gründe und Kategorien, mit welchen eine äußerliche Reflexion den Umfang dieſer Frage anſchwellt, finden ihre Erledigung an ihrem Orte; je äußerlicher der Verſtand ſich dabei verhält, deſto diffuſer wird ihm ein einfacher Gegenſtand. Hier iſt die Stelle des einfachen Begriffs des Erkennens, welcher dem ganz allgemeinen Geſichtspunkt jener Frage entgegentritt, — nämlich dem, die Möglichkeit des wahrhaften Erkennens überhaupt in Frage zu ſtellen, und es für eine Möglichkeit und Willkür auszugeben, das Erkennen zu treiben oder aber es zu unterlaſſen. Der Begriff des Erkennens hat ſich als die Intelligenz ſelbſt, — als die Gewißheit der Vernunft ergeben; die Wirklichkeit der Intelligenz iſt nun das Erkennen ſelbſt. Daraus folgt, daß es ungereimt iſt, von der Intelligenz und doch zugleich von der Möglichkeit oder Willkür des Erkennens zu ſprechen. Wahrhaft aber iſt das Erkennen, eben in ſofern ſie es verwirklicht, d. i. den Begriff deſſelben für ſich ſetzt. Dieſe for-

melle Beſtimmung hat ihren concreten Sinn in Demſelben, worin das Erkennen ihn hat. Die Momente ſeiner realiſirenden Thätigkeit ſind Anſchauen, Vorſtellen, Erinnern u. ſ. f.; dieſe Thätigkeiten haben keinen andern immanenten Sinn; ihr Zweck iſt allein der Begriff des Erkennens (ſ. Anm. §. 445). Nur wenn ſie iſolirt werden, ſo wird theils vorgeſtellt, daß ſie für etwas Anderes, als für das Erkennen nützlich ſeyen, theils daß ſie die Befriedigung deſſelben für ſich ſelbſt gewähren, und dabei wird das Genußreiche des Anſchauens, der Erinnerung, des Phantaſirens u. ſ. f. gerühmt. Auch iſolirtes, d. i., geiſtloſes Anſchauen, Phantaſiren u. ſ. f. kann freilich Befriedigung gewähren; was in der phyſiſchen Natur die Grundbeſtimmtheit iſt, — nämlich das Außerſichſeyn, die Momente der immanenten Vernunft außereinander darzuſtellen, — Das vermag in der Intelligenz theils die Willkür, theils geſchieht es ihr, inſofern ſie ſelbſt nur natürlich, ungebildet iſt. Die wahre Befriedigung aber, — Das giebt man zu, — gewährt nur von ein Verſtand und Geiſt durchdrungenes Anſchauen, vernünftiges Vorſtellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darſtellende Productionen der Phantaſie u. ſ. f., d. i. erkennendes Anſchauen, Vorſtellen u. ſ. f. Das Wahre, das ſolcher Befriedigung zugeſchrieben wird, liegt darin, daß das Anſchauen, Vorſtellen u. ſ. f. nicht iſolirt, ſondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens ſelbſt, vorhanden iſt.

Zuſatz. Wie ſchon im Zuſatz zu Paragraph 441 bemerkt wurde, hat auch der durch die Negation der Seele und des Bewußtſeyns vermittelte Geiſt ſelber zunächſt noch die Form der Unmittelbarkeit, — folglich den Schein, ſich äußerlich zu ſeyn, — ſich, gleich dem Bewußtſeyn, auf das Vernünftige als auf ein außer ihm Seyendes, nur Vorgefundenes, nicht durch ihn Vermitteltes zu beziehen. Durch Aufhebung jener ihm vorangegangenen beiden Hauptentwicklungsſtufen, — dieſer von ihm ſich ſelber gemachten Vorausſetzungen, —

hat ſich uns aber der Geiſt bereits als das Sich-mit-ſich-ſelbſt-vermittelnde, — als das aus ſeinem Anderen ſich in ſich Zurücknehmende, — als Einheit des Subjectiven und des Objectiven gezeigt. Die Thätigkeit des zu ſich ſelber gekommenen, das Object an ſich ſchon als ein aufgehobenes in ſich enthaltenden Geiſtes geht daher nothwendig darauf aus, auch jenen Schein der Unmittelbarkeit ſeiner ſelbſt und ſeines Gegenſtandes, — die Form des bloßen Findens des Objectes, — aufzuheben. — Zunächſt erſcheint ſonach allerdings die Thätigkeit der Intelligenz als eine formelle, unerfüllte, — der Geiſt folglich als unwiſſend; und es handelt ſich zuvörderſt darum, dieſe Unwiſſenheit wegzubringen. Zu dem Ende erfüllt ſich die Intelligenz mit dem ihr unmittelbar gegebenen Objecte, welches, — eben wegen ſeiner Unmittelbarkeit, — mit aller Zufälligkeit, Nichtigkeit und Unwahrheit des äußerlichen Daſeyns behaftet iſt. Bei dieſer Aufnahme des unmittelbar ſich darbietenden Inhaltes der Gegenſtände bleibt aber die Intelligenz nicht ſtehen; ſie reinigt vielmehr den Gegenſtand von Dem, was an ihm als rein äußerlich, als zufällig und nichtig ſich zeigt. Während alſo dem Bewußtſeyn, wie wir geſehen haben, ſeine Fortbildung von der für ſich erfolgenden Veränderung der Beſtimmungen ſeines Objectes auszugehen ſcheint; — iſt die Intelligenz dagegen als diejenige Form des Geiſtes geſetzt, in welcher er ſelber den Gegenſtand verändert und durch die Entwicklung deſſelben auch ſich zur Wahrheit fortentwickelt. Indem die Intelligenz den Gegenſtand von einem Aeußerlichen zu einem Innerlichen macht, verinnerlicht ſie ſich ſelbſt. Dies Beides, — die Innerlichmachung des Gegenſtandes und die Erinnerung des Geiſtes iſt Ein und Daſſelbe. Dasjenige, von welchem der Geiſt ein vernünftiges Wiſſen hat, wird ſomit eben dadurch, daß es auf vernünftige Weiſe gewußt wird, zu einem vernünftigen Inhalt. — Die Intelligenz ſtreift alſo die Form der Zufälligkeit dem Gegenſtande ab, erfaßt deſſen vernünftige Natur, ſetzt dieſelbe ſomit

ſubjectiv, — und bildet dadurch zugleich umgekehrt die Subjectivität zur Form der objectiven Vernünftigkeit aus. — So wird das zuerſt abſtracte, formelle Wiſſen zum concreten, mit dem wahrhaften Inhalt angefüllten, alſo objectiven Wiſſen. Wenn die Intelligenz zu dieſem, durch ihren Begriff ihr geſetzten Ziele gelangt, iſt ſie in Wahrheit Das, was ſie zunächſt nur ſeyn ſoll, — nämlich das Erkennen. Daſſelbe muß vom bloßen Wiſſen wohl unterſchieden werden. Denn ſchon das Bewußtſeyn iſt Wiſſen. Der freie Geiſt aber begnügt ſich nicht mit dem einfachen Wiſſen; er will erkennen, — das heißt, — er will nicht nur wiſſen, daß ein Gegenſtand iſt und was derſelbe überhaupt, ſo wie, ſeinen zufälligen, äußerlichen Beſtimmungen nach iſt, — ſondern er will wiſſen, worin die beſtimmte ſubſtanzielle Natur des Gegenſtandes beſteht. Dieſer Unterſchied des Wiſſens und des Erkennens iſt etwas dem gebildeten Denken ganz Geläufiges. So ſagt man, — zum Beiſpiel: Wir wiſſen zwar, daß Gott iſt, aber wir vermögen ihn nicht zu erkennen. Der Sinn dieſer Behauptung iſt der, daß wir wohl eine unbeſtimmte Vorſtellung von dem abſtracten Weſen Gottes haben, dagegen deſſen beſtimmte, concrete Natur zu begreifen außer Stande ſeyn ſollen. Diejenigen, die ſo ſprechen, können — für ihre eigene Perſon — vollkommen Recht haben. Denn, obgleich auch diejenige Theologie, die Gott für unerkennbar erklärt, um denſelben herum exegetiſch, kritiſch und hiſtoriſch ſich ſehr viel zu ſchaffen macht, und ſich auf dieſe Weiſe zu einer weitläuftigen Wiſſenſchaft aufſchwellt; ſo bringt ſie es doch nur zu einem Wiſſen von Aeußerlichem, — excernirt dagegen den ſubſtanziellen Inhalt ihres Gegenſtandes als etwas für ihren ſchwachen Geiſt Unverdauliches, und verzichtet ſonach auf die Erkenntniß Gottes, da, wie geſagt, zum Erkennen das Wiſſen von äußerlichen Beſtimmtheiten nicht ausreicht, ſondern dazu das Erfaſſen der ſubſtanziellen Beſtimmtheit des Gegenſtandes nothwendig iſt. Solche

Wiſſenſchaft, wie die eben genannte, ſteht auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns, — nicht auf dem der wahrhaften Intelligenz, die man mit Recht ſonſt auch Erkenntnißvermögen nannte; nur daß der Ausdruck Vermögen die ſchiefe Bedeutung einer bloßen Möglichkeit hat.

Behufs der Ueberſichtlichkeit wollen wir jetzt verſicherungsweiſe den formellen Gang der Entwicklung der Intelligenz zum Erkennen im Voraus angebin. Derſelbe iſt folgender:

Zuerſt hat die Intelligenz ein unmittelbares Object,

Dann zweitens einen in ſich reflectirten, erinnerten Stoff,

Endlich drittens einen ebenſowohl ſubjectiven wie objectiven Gegenſtand.

So entſtehen die drei Stufen:

α) des auf ein unmittelbar einzelnes Object bezogenen, ſtoffartigen Wiſſens, — oder der Anſchauung,

β) der aus dem Verhältniß zur Einzelnheit des Objectes ſich in ſich zurücknehmenden und das Object auf ein Allgemeines beziehenden Intelligenz, — oder der Vorſtellung,

γ) der das concret Allgemeine der Gegenſtände begreifenden Intelligenz, — oder des Denkens in dem beſtimmten Sinne, das Dasjenige, was wir denken, auch iſt, — auch Objectivität hat.

α) Die Stufe der Anſchauung,

des unmittelbaren Erkennens, oder des mit der Beſtimmung der Vernünftigkeit geſetzten, von der Gewißheit des Geiſtes durchdrungenen Bewußtſeyns zerfällt wieder in drei Unterabtheilungen:

1) Die Intelligenz fängt hier von der Empfindung des unmittelbaren Stoffes an;

2) entwickelt ſich dann zu der das Object ebenſo von ſich abtrennenden wie fixirenden Aufmerkſamkeit,
3) und wird auf dieſem Wege zu der das Object als ein Sichſelber-äußerliches ſetzenden eigentlichen Anſchauung.

β) Die zweite Hauptſtufe der Intelligenz aber, — die Vorſtellung umfaßt die drei Stufen:

αα) der Erinnerung,
ββ) der Einbildungskraft,
γγ) des Gedächtniſſes.

γ) Endlich die dritte Hauptſtufe in dieſer Sphäre, — das Denken hat zum Inhalt:

1) den Verſtand,
2) das Urtheil und
3) die Vernunft.

α) Anſchauung.

§. 446.

Der Geiſt, der als Seele natürlich beſtimmt, — als Bewußtſeyn im Verhältniß zu dieſer Beſtimmtheit als zu einem äußern Objecte iſt, — als Intelligenz aber ſich ſelbſt ſo beſtimmt findet, — iſt 1) ſein dumpfes Weben in ſich, worin er ſich ſtoffartig iſt und den ganzen Stoff ſeines Wiſſens hat. Um der Unmittelbarkeit willen, in welcher er ſo zunächſt iſt, iſt er darin ſchlechthin nur als ein einzelner und gemein-ſubjectiver, und erſcheint ſo als fühlender.

Wenn ſchon früher (§. 399. ff.) das Gefühl als eine Exiſtenzweiſe der Seele vorkam, ſo hat das Finden oder die Unmittelbarkeit daſelbſt weſentlich die Beſtimmung des natürlichen Seyns oder der Leiblichkeit, hier aber nur abſtract die der Unmittelbarkeit überhaupt.

Zuſatz. Wir haben ſchon zweimal vom Gefühl zu ſprechen gehabt; jedoch jedesmal in einer verſchiedenen Beziehung.

Zuerſt hatten wir daſſelbe bei der Seele — und zwar näher da — zu betrachten, wo dieſelbe, aus ihrem in ſich verſchloſſenen Naturleben erwachend, die Inhaltsbeſtimmungen ihrer ſchlafenden Natur in ſich ſelber findet und eben dadurch empfindend iſt, durch Aufhebung der Beſchränktheit der Empfindung aber zum Gefühl ihres Selbſtes, ihrer Totalität gelangt und endlich, ſich als Ich erfaſſend, zum Bewußtſeyn erwacht. — Auf dem Standpunkte des Bewußtſeyns wurde zum zweiten Male vom Gefühl geſprochen. Da waren aber die Gefühlsbeſtimmungen der von der Seele abgetrennte, in der Geſtalt eines ſelbſtſtändigen Objectes erſcheinende Stoff des Bewußtſeyns. — Jetzt endlich drittens hat das Gefühl die Bedeutung, diejenige Form zu ſeyn, welche der die Einheit und Wahrheit der Seele und des Bewußtſeyns bildende Geiſt als ſolcher zunächſt ſich gibt. In dieſem iſt der Inhalt des Gefühls von der zwiefachen Einſeitigkeit befreit, welche derſelbe — einerſeits auf dem Standpunkt der Seele und andererſeits auf dem des Bewußtſeyns — hatte. Denn nun hat jener Inhalt die Beſtimmung, an ſich ebenſowohl objectiv wie ſubjectiv zu ſeyn; und die Thätigkeit des Geiſtes richtet ſich jetzt nur darauf, ihn als Einheit des Subjectiven und des Objectiven zu ſetzen.

§. 447

Die Form des Gefühls iſt, daß es zwar eine beſtimmte Affection, aber dieſe Beſtimmtheit einfach iſt. Darum hat das Gefühl, wenn ſein Inhalt auch der gediegenſte und wahrſte iſt, die Form zufälliger Particularität, — außerdem, daß der Inhalt eben ſowohl der dürftigſte und unwahrſte ſeyn kann.

Daß der Geiſt in ſeinem Gefühle den Stoff ſeiner Vorſtellungen hat, iſt eine ſehr allgemeine Vorausſetzung, aber gewöhnlich in dem entgegengeſetzten Sinne von dem, den dieſer Satz hier hat. Gegen die Einfachheit des Gefühls pflegt vielmehr das Urtheil überhaupt, — die Unterſcheidung des Bewußtſeyns in ein Subject und Object, — als das Urſprüng-

liche vorausgeſetzt zu werden; — ſo wird dann die Beſtimmtheit der Empfindung von einem ſelbſtſtändigen äußerlichen oder innerlichen Gegenſtande abgeleitet. Hier in der Wahrheit des Geiſtes iſt dieſer, ſeinem Idealismus entgegengeſetzte Standpunkt des Bewußtſeyns untergegangen, und der Stoff des Gefühls vielmehr bereits als dem Geiſte immanent geſetzt. — In Betreff des Inhalts iſt es gewöhnliches Vorurtheil, daß im Gefühl mehr ſey, als im Denken; insbeſondere wird Dies in Anſehung der moraliſchen und religiöſen Gefühle ſtatuirt. Der Stoff, der ſich der Geiſt als fühlend iſt, hat ſich hier als das An-und-für-ſich-Beſtimmtſeyn der Vernunft ergeben; es tritt darum aller vernünftige und näher auch aller geiſtige Inhalt in das Gefühl ein. Aber die Form der ſelbſtiſchen Einzelnheit, die der Geiſt im Gefühle hat, iſt die unterſte und ſchlechteſte, in der er nicht als Freies, als unendliche Allgemeinheit, — ſein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein Zufälliges, Subjectives, Particuläres iſt. Gebildete, wahrhafte Empfindung iſt die Empfindung eines gebildeten Geiſtes, der ſich das Bewußtſeyn von beſtimmten Unterſchieden, weſentlichen Verhältniſſen, wahrhaften Beſtimmungen u. ſ. f. erworben, und bei dem dieſer berichtigte Stoff es iſt, der in ſein Gefühl tritt, d. i. dieſe Form erhält. Das Gefühl iſt die unmittelbare, gleichſam präſenteſte Form, in der ſich das Subject zu einem gegebenen Inhalt verhält; dieſes reagirt gegen denſelben zuerſt mit ſeinem beſondern Selbſtgefühle, welches wohl gediegener und umfaſſender, als ein einſeitiger Verſtandesgeſichtspunkt, jedoch eben ſo ſehr auch beſchränkt und ſchlecht ſeyn kann, auf jeden Fall aber die Form des Particulären und Subjectiven iſt. Wenn ein Menſch ſich über Etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigſtens auf Gründe, — die Verſtandesallgemeinheit, — ſondern auf ſein Gefühl beruft; ſo iſt nichts Anderes zu thun, als ihn ſtehen zu laſſen, weil er ſich dadurch der Gemeinſchaft der Vernünf-

tigkeit verweigert, ſich in ſeine iſolirte Subjectivität, — die Particularität, — einſchließt.

Zuſatz. In der Empfindung iſt die ganze Vernunft, — der geſammte Stoff des Geiſtes vorhanden. Alle unſere Vorſtellungen, Gedanken und Begriffe von der äußeren Natur, vom Rechtlichen, vom Sittlichen und vom Inhalt der Religion entwickeln ſich aus unſerer empfindenden Intelligenz; wie dieſelben auch umgekehrt, nachdem ſie ihre völlige Auslegung erhalten haben, in die einfache Form der Empfindung concentrirt werden. Mit Recht hat deshalb ein Alter geſagt, daß die Menſchen aus ihren Empfindungen und Leidenſchaften ſich ihre Götter gebildet haben. Jene Entwicklung des Geiſtes aus der Empfindung heraus pflegt aber ſo verſtanden zu werden, als ob die Intelligenz urſprünglich durchaus leer ſey und daher allen Inhalt als einen ihr gänzlich fremden von außen empfange. Dies iſt ein Irrthum. Denn Dasjenige, was die Intelligenz von außen aufzunehmen ſcheint, iſt in Wahrheit nichts Anderes, als das Vernünftige, folglich mit dem Geiſte identiſch und ihm immanent. Die Thätigkeit des Geiſtes hat daher keinen anderen Zweck, als den, durch Aufhebung des ſcheinbaren Sich-ſelber-äußerlich-ſeyns des an ſich vernünftigen Objectes auch den Schein zu widerlegen, als ob der Gegenſtand ein dem Geiſte äußerlicher ſey.

§. 448.

2) In der Diremtion dieſes unmittelbaren Findens iſt das eine Moment, nämlich die abſtracte identiſche Richtung des Geiſtes, im Gefühle wie in allen anderen ſeiner weiteren Beſtimmungen, die Aufmerkſamkeit, ohne welche nichts für ihn iſt; — die thätige Erinnerung, das Moment des Seinigen, aber als die noch formelle Selbſtbeſtimmung der Intelligenz. — Das andere Moment iſt, daß ſie gegen dieſe ihre Innerlichkeit die Gefühlsbeſtimmtheit als ein Seyendes, aber als ein Negatives, als das abſtracte Andere ſeiner ſelbſt ſetzt. Die In-

telligenz beſtimmt hiemit den Inhalt der Empfindung als Außer-ſich-ſeyendes, — wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen ſind, worin ſie anſchauend iſt. Nach dem Bewußtſeyn iſt der Stoff nur Gegenſtand deſſelben, relatives Anderes; von dem Geiſte aber erhält er die vernünftige Beſtimmung, das Andere ſeiner ſelbſt zu ſeyn (vgl. §. 247. 254.)

Zuſatz. Die in der Empfindung und im Gefühl vorhandene unmittelbare, alſo unentwickelte Einheit des Geiſtes mit dem Object iſt noch geiſtlos. Die Intelligenz hebt daher die Einfachheit der Empfindung auf, — beſtimmt das Empfundene als ein gegen ſie Negatives, — trennt daſſelbe ſomit von ſich ab, — und ſetzt es in ſeiner Abgetrenntheit zugleich doch als das Ihrige. Erſt durch dieſe doppelte Thätigkeit des Aufhebens und des Wiederherſtellens der Einheit zwiſchen mir und dem Anderen komme ich dahin, den Inhalt der Empfindung zu erfaſſen. Dies geſchieht zunächſt in der Aufmerkſamkeit. Ohne dieſelbe iſt daher kein Auffaſſen des Objectes möglich; erſt durch ſie wird der Geiſt in der Sache gegenwärtig, — erhält derſelbe — zwar noch nicht Erkenntniß, — denn dazu gehört eine weitere Entwicklung des Geiſtes, — aber doch Kenntniß von der Sache. Die Aufmerkſamkeit macht daher den Anfang der Bildung aus. Näher muß aber das Aufmerken ſo gefaßt werden, daß daſſelbe ein Sicherfüllen mit einem Inhalte iſt, welcher die Beſtimmung hat, ſowohl objectiv wie ſubjectiv zu ſeyn, — oder mit anderen Worten, — nicht nur für mich zu ſeyn, ſondern auch ſelbſtſtändiges Seyn zu haben. Bei der Aufmerkſamkeit findet alſo nothwendig eine Trennung und eine Einheit des Subjectiven und des Objectiven ſtatt, — ein Sich-in-ſich-reflectiren des freien Geiſtes und zugleich eine identiſche Richtung deſſelben auf den Gegenſtand. Darin liegt ſchon, daß die Aufmerkſamkeit etwas von meiner Willkür Abhangendes iſt, — daß ich alſo nur dann aufmerkſam bin, wenn ich es ſeyn will. Hieraus folgt aber

nicht, daß die Aufmerkſamkeit etwas Leichtes ſey. Sie erfordert vielmehr eine Anſtrengung, da der Menſch, wenn er den Einen Gegenſtand erfaſſen will, von allem Anderen, von allen den tauſend in ſeinem Kopfe ſich bewegenden Dingen, von ſeinen ſonſtigen Intereſſen, ſogar von ſeiner eigenen Perſon abſtrahiren — und, mit Unterdrückung ſeiner die Sache nicht zu Worte kommen laſſenden, ſondern vorſchnell darüber aburtheilenden Eitelkeit, ſtarr ſich in die Sache vertiefen, dieſelbe, — ohne mit ſeinen Reflexionen darein zu fahren, — in ſich walten laſſen oder ſich auf ſie fixiren muß. Die Aufmerkſamkeit enthält alſo die Negation des eigenen Sichgeltendmachens und das Sich-Hingeben an die Sache; — zwei Momente, die zur Tüchtigkeit des Geiſtes ebenſo nothwendig ſind, wie dieſelben für die ſogenannte vornehme Bildung als unnöthig betrachtet zu werden pflegen, da zu dieſer gerade das Fertigſeyn mit Allem, — das Hinausſeyn über Alles, — gehören ſoll. Dies Hinausſeyn führt gewiſſermaßen zum Zuſtand der Wildheit zurück. Der Wilde iſt faſt auf Nichts aufmerkſam; er läßt Alles an ſich vorübergehen, ohne ſich darauf zu fixiren. Erſt durch die Bildung des Geiſtes bekommt die Aufmerkſamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker, zum Beiſpiel, bemerkt an einer Pflanze in derſelben Zeit unvergleichlich viel mehr, als ein in der Botanik unwiſſender Menſch. Daſſelbe gilt natürlicherweiſe in Bezug auf alle übrigen Gegenſtände des Wiſſens. Ein Menſch von großem Sinne und von großer Bildung hat ſogleich eine vollſtändige Anſchauung des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig den Charakter der Erinnerung.

Wie wir im Obigen geſehen haben, findet in der Aufmerkſamkeit eine Trennung und eine Einheit des Subjectiven und des Objectiven ſtatt. Inſofern jedoch die Aufmerkſamkeit zunächſt beim Gefühl hervortritt, iſt in ihr die Einheit des Subjectiven und des Objectiven das Ueberwiegende, — der Unterſchied dieſer beiden Seiten daher noch etwas Unbeſtimmtes. Die

Intelligenz ſchreitet aber nothwendig dazu fort, dieſen Unterſchied zu entwickeln, — das Object auf beſtimmte Weiſe vom Subject zu unterſcheiden. Die erſte Form, in welcher ſie Dies thut, iſt die Anſchauung. In dieſer überwiegt ebenſo ſehr der Unterſchied des Subjectiven und des Objectiven, wie in der formellen Aufmerkſamkeit die Einheit dieſer entgegengeſetzten Beſtimmungen.

Die in der Anſchauung erfolgende Objectivirung des Empfundenen haben wir hier nun näher zu erörtern. In dieſer Beziehung ſind ſowohl die inneren wie die äußeren Empfindungen zu beſprechen.

Was die erſteren betrifft, ſo gilt es beſonders von ihnen, daß in der Empfindung der Menſch der Gewalt ſeiner Affectionen unterwürfig iſt, — daß er ſich aber dieſer Gewalt entzieht, wenn er ſeine Empfindungen ſich zur Anſchauung zu bringen vermag. So wiſſen wir, zum Beiſpiel, daß, wenn Jemand im Stande iſt, die ihn überwältigenden Gefühle der Freude oder des Schmerzes, etwa in einem Gedichte, ſich anſchaulich zu machen, er Das, was ſeinen Geiſt beengte, von ſich abtrennt und ſich dadurch Erleichterung oder völlige Freiheit verſchafft. Denn, wiewohl er durch Betrachtung der vielen Seiten ſeiner Empfindungen die Gewalt derſelben zu vermehren ſcheint; ſo vermindert er doch dieſe Gewalt in der That dadurch, daß er ſeine Empfindungen zu etwas ihm Gegenüberſtehenden, — zu etwas ihm Aeußerlichwerdenden macht. Daher hat namentlich Göthe, beſonders durch ſeinen Werther, ſich ſelbſt erleichtert, während er die Leſer dieſes Romans der Macht der Empfindung unterwarf. Der Gebildete fühlt, — da er das Empfundene nach allen ſich dabei darbietenden Geſichtspunkten betrachtet, — tiefer, als der Ungebildete, — iſt dieſem aber zugleich in der Herrſchaft über das Gefühl überlegen, weil er ſich vorzugsweiſe in dem über die Beſchränktheit der Empfindung erhabenen Elemente des vernünftigen Denkens bewegt.

Die inneren Empfindungen ſind alſo, wie eben angedeutet, je nach dem Grade der Stärke des reflectirenden und des vernünftigen Denkens mehr oder weniger abtrennlich von uns.

Bei den äußerlichen Empfindungen dagegen iſt die Verſchiedenheit ihrer Abtrennlichkeit von dem Umſtande abhängig, ob ſie ſich auf das Object als auf ein beſtehendes, oder als auf ein verſchwindendes beziehen. Nach dieſer Beſtimmung ordnen ſich die fünf Sinne dergeſtalt, daß auf der einen Seite der Geruch und der Geſchmack, — auf der anderen dagegen das Geſicht und das Gefühl, in der Mitte aber das Gehör zu ſtehen kommt. — Der Geruch hat es mit der Verflüchtigung oder Verduftung, — der Geſchmack mit der Verzehrung des Objectes zu thun. Dieſen beiden Sinnen bietet ſich alſo das Object in ſeiner ganzen Unſelbſtſtändigkeit, nur in ſeinem materiellen Verſchwinden dar. Hier fällt daher die Anſchauung in die Zeit und wird die Verſetzung des Empfundenen aus dem Subjecte in das Object weniger leicht, als bei dem ſich vornämlich auf das Widerſtandleiſtende des Gegenſtandes beziehenden Sinne des Gefühls, ſo wie bei dem eigentlichen Sinne der Anſchauung, — beim Geſicht, das mit dem Objecte als einem überwiegend Selbſtſtändigen, ideell und materiell Beſtehenden ſich beſchäftigt, — zu ihm nur eine ideelle Beziehung hat, — nur deſſen ideelle Seite, die Farbe, vermittelſt des Lichtes empfindet, — die materielle Seite aber am Object unberührt läßt. — Für das Gehör endlich iſt der Gegenſtand ein materiell beſtehender, jedoch ideell verſchwindender; im Tone vernimmt das Ohr das Erzittern, — das heißt, — die nur ideelle, nicht reale Negation der Selbſtſtändigkeit des Objectes. Daher zeigt ſich beim Gehör die Abtrennlichkeit der Empfindung zwar geringer, als beim Geſicht, aber größer, als beim Geſchmack und beim Geruch. Wir müſſen den den Ton hören, weil derſelbe vom Gegenſtande ſich ablöſend auf uns eindringt, und wir weiſen ihn ohne große Schwie-

rigkeit an dieſes oder jenes Object, weil daſſelbe bei ſeinem Erzittern ſich ſelbſtſtändig erhält.

Die Thätigkeit der Anſchauung bringt ſonach zunächſt überhaupt ein Wegrücken der Empfindung von uns, — eine Umgeſtaltung des Empfundenen in ein außer uns vorhandenes Object hervor. Durch dieſe Veränderung wird der Inhalt der Empfindung nicht verändert; derſelbe iſt vielmehr hier im Geiſte und in äußeren Gegenſtande nach Ein und derſelbe; ſo daß alſo der Geiſt hier noch keinen ihm eigenthümlichen Inhalt hat, den er mit dem Inhalte der Anſchauung vergleichen könnte. Was ſomit durch die Anſchauung zu Stande kommt, iſt bloß die Umwandlung der Form der Innerlichkeit in die Form der Aeußerlichkeit. Dies bildet die erſte, ſelbſt noch formelle Weiſe, wie die Intelligenz beſtimmend wird. — Ueber die Bedeutung jener Aeußerlichkeit muß aber Zweierlei bemerkt werden; — erſtens, daß das Empfundene, indem es zu einem der Innerlichkeit des Geiſtes äußerlichem Objecte wird, die Form eines Sich-ſelber-äußerlichen erhält, da das Geiſtige oder Vernünftige die eigene Natur der Gegenſtände ausmacht. — Für's Zweite haben wir zu bemerken, daß, da jene Umgeſtaltung des Empfundenen vom Geiſte als ſolchem ausgeht, das Empfundene dadurch eine geiſtige, — das heißt, — eine abſtracte Aeußerlichkeit, — und durch dieſelbe diejenige Allgemeinheit bekommt, welche dem Aeußerlichen unmittelbar zu Theil werden kann, — nämlich eine noch ganz formelle, inhaltsloſe Allgemeinheit. Die Form des Begriffs fällt aber in dieſer abſtracten Aeußerlichkeit ſelber auseinander. Die letztere hat daher die doppelte Form des Raumes und der Zeit. (Vergleiche §. 254—259.) Die Empfindungen werden alſo durch die Anſchauung räumlich und zeitlich geſetzt. Das Räumliche ſtellt ſich als die Form des gleichgültigen Neben einander ſeyns und ruhigen Beſtehens dar; — das Zeitliche dagegen als die Form der Unruhe, des in ſich ſelbſt Negativen, des

Nacheinanderſeyns, des Entſtehens und Verſchwindens, ſo daß das Zeitliche iſt, indem es nicht iſt, und nicht iſt, indem es iſt. Beide Formen der abſtracten Aeußerlichkeit ſind aber darin mit einander identiſch, daß ſowohl die eine, wie die andere, in ſich ſchlechthin discret und zugleich ſchlechthin continuirlich iſt. Ihre, die abſolute Discretion in ſich ſchließende Continuität beſteht eben in der vom Geiſte kommenden abſtracten, noch zu keiner wirklichen Vereinzelung entwickelten Allgemeinheit des Aeußerlichen.

Wenn wir aber geſagt haben, daß das Empfundene vom anſchauenden Geiſte die Form des Räumlichen und Zeitlichen erhalte; ſo darf dieſer Satz nicht ſo verſtanden werden, als ob Raum und Zeit nur ſubjective Formen ſeyen. Zu ſolchen hat Kant den Raum und die Zeit machen wollen. Die Dinge ſind jedoch in Wahrheit ſelber räumlich und zeitlich; jene doppelte Form des Außereinander wird ihnen nicht einſeitigerweiſe von unſerer Anſchauung angethan, ſondern iſt ihnen von dem an-ſich-ſeyenden unendlichen Geiſte, von der ſchöpferiſchen ewigen Idee, ſchon urſprünglich angeſchaffen. Indem daher unſer anſchauender Geiſt den Beſtimmungen der Empfindung die Ehre erweiſt, ihnen die abſtracte Form des Raumes und der Zeit zu geben und ſie dadurch ebenſo ſehr zu eigentlichen Gegenſtänden zu machen, wie dieſelben ſich zu aſſimiliren; ſo geſchieht dabei durchaus nicht Dasjenige, was nach der Meinung des ſubjectiven Idealismus dabei geſchieht, — daß wir nämlich nur die ſubjective Weiſe unſeres Beſtimmens und nicht dem Objecte ſelber eigene Beſtimmungen erhielten. — Uebrigens aber muß Denen, welche der Frage nach der Realität des Raumes und der Zeit eine ganz abſonderliche Wichtigkeit beizulegen die Bornirtheit haben, geantwortet werden; daß Raum und Zeit höchſt dürftige und oberflächliche Beſtimmungen ſind, — daß daher die Dinge an dieſen Formen ſehr wenig haben, alſo auch durch deren Verluſt, — wäre dieſer anders möglich, — ſehr wenig verlören.

Das erkennende Denken hält ſich bei jenen Formen nicht auf; es erfaßt die Dinge in ihrem, den Raum und die Zeit als ein Aufgehobenes in ſich enthaltenden Begriffe. Wie in der äußeren Natur Raum und Zeit durch die ihnen immanente Dialektik des Begriffs ſich ſelber zur Materie (§. 261) als ihrer Wahrheit aufheben; ſo iſt die freie Intelligenz die für-ſich-ſeyende Dialektik jener Formen des unmittelbaren Außereinander.

§. 449.

3) Die Intelligenz als dieſe concrete Einheit der beiden Momente, und zwar mit der Beſtimmung, unmittelbar in dieſem äußerlich-ſeyenden Stoffe in ſich erinnert und in ihrer Erinnerung in ſich in das Außerſichſeyn verſenkt zu ſeyn, iſt Anſchauung.

Zuſatz. Die Anſchauung darf weder mit der erſt ſpäter zu betrachtenden eigentlichen Vorſtellung, noch mit dem bereits erörterten bloß phänomenologiſchen Bewußtſeyn verwechſelt werden.

Was zuvörderſt das Verhältniß der Anſchauung zur Vorſtellung betrifft, ſo hat die Erſtere mit der Letzteren nur Dies gemein, daß in beiden Geiſtesformen das Object ſowohl von mir abgetrennt, wie zugleich das Meinige iſt. Daß aber das Object den Charakter des Meinigen hat, — Dies iſt in der Anſchauung nur an ſich vorhanden und wird erſt in der Vorſtellung geſetzt. In der Anſchauung überwiegt die Gegenſtändlichkeit des Inhalts. Erſt, wenn ich die Reflexion mache, daß ich es bin, der die Anſchauung hat, — erſt dann trete ich auf den Standpunkt der Vorſtellung.

In Bezug aber auf das Verhältniß der Anſchauung zum Bewußtſeyn haben wir Folgendes zu bemerken. Im weiteſten Sinne des Wortes könnte man allerdings ſchon dem §. 418 betrachteten unmittelbaren oder ſinnlichen Bewußtſeyn den Namen der Anſchauung geben. Soll aber dieſer Name, — wie er es denn vernünftigerweiſe muß, — in ſeiner eigentlichen

Bedeutung genommen werden; ſo hat man zwiſchen jenem Bewußtſeyn und der Anſchauung den weſentlichen Unterſchied zu machen, daß das Erſtere in unvermittelter, ganz abſtracter Gewißheit ſeiner ſelbſt auf die unmittelbare, in mannigfache Seiten auseinanderfallende Einzelnheit des Objectes ſich bezieht, — die Anſchauung dagegen ein von der Gewißheit der Vernunft erfülltes Bewußtſeyn iſt, deſſen Gegenſtand die Beſtimmung hat, ein Vernünftiges, folglich nicht ein in verſchiedene Seiten auseinandergeriſſenes Einzelnes, ſondern eine Totalität, eine zuſammengehaltene Fülle von Beſtimmungen zu ſeyn. In dieſem Sinne ſprach Schelling früherhin von intellectueller Anſchauung. Geiſtloſe Anſchauung iſt bloß ſinnliches, dem Gegenſtande äußerlich bleibendes Bewußtſeyn. Geiſtvolle, wahrhafte Anſchauung dagegen erfaßt die gediegene Subſtanz des Gegenſtandes. Ein talentvoller Geſchichtsſchreiber, z. B., hat das Ganze der von ihm zu ſchildernden Zuſtände und Begebenheiten in lebendiger Anſchauung vor ſich; wer dagegen kein Talent zur Darſtellung der Geſchichte beſitzt, — der bleibt bei Einzelnheiten ſtehen und überſieht darüber das Subſtanzielle. Mit Recht hat man daher in allen Zweigen des Wiſſens, — namentlich auch in der Philoſophie, — darauf gedrungen, daß aus der Anſchauung der Sache geſprochen werde. Dazu gehört, daß der Menſch mit Geiſt, mit Herz und Gemüth, — kurz in ſeiner Ganzheit, — ſich zur Sache verhält, im Mittelpunkt derſelben ſteht und ſie gewähren läßt. Nur wenn die Anſchauung der Subſtanz des Gegenſtandes dem Denken feſt zu Grunde liegt, kann man, — ohne daß man aus dem Wahren heraustritt, — zur Betrachtung des in jener Subſtanz wurzelnden, in der Abtrennung von derſelben aber zu leerem Stroh werdenden Beſonderen fortſchreiten. Fehlt hingegen die gediegene Anſchauung des Gegenſtandes von Hauſe aus, oder verſchwindet dieſelbe wieder; dann verliert ſich das reflectirende Denken in die Betrachtung der mannigfachen, an dem Objecte vorkommenden

vereinzelten Beſtimmungen und Verhältniſſe, — dann reißt der trennende Verſtand den Gegenſtand, — auch wenn dieſer das Lebendige, eine Pflanze oder ein Thier iſt, — durch ſeine einſeitigen, endlichen Kategorien von Urſache und Wirkung, von äußerem Zweck und Mittel u. ſ. w. auseinander, und kommt auf dieſe Weiſe, trotz ſeiner vielen Geſcheidtheiten nicht dazu, die concrete Natur des Gegenſtandes zu begreifen, — das alle Einzelnheiten zuſammenhaltende geiſtige Band zu erkennen.

Daß aber aus der bloßen Anſchauung herausgetreten werden muß, — davon liegt die Nothwendigkeit darin, daß die Intelligenz ihrem Begriffe nach Erkennen, — die Anſchauung dagegen noch nicht erkennendes Wiſſen iſt, weil ſie als ſolche nicht zur immanenten Entwicklung der Subſtanz des Gegenſtandes gelangt, ſondern ſich vielmehr auf das Erfaſſen der noch mit dem Beiweſen des Aeußerlichen und Zufälligen umgebenen, unentfalteten Subſtanz beſchränkt. Die Anſchauung iſt daher nur der Beginn des Erkennens. Auf dieſe ihre Stellung bezieht ſich der Ausſpruch des Ariſtoteles: Daß alle Erkenntniß von der Verwunderung anfange. Denn, da die ſubjective Vernunft als Anſchauung die Gewißheit — aber auch nur die unbeſtimmte Gewißheit — hat, in dem zunächſt mit der Form der Unvernunft behafteten Objecte ſich ſelber wiederzufinden; ſo flößt ihr die Sache Verwunderung und Ehrfurcht ein. Das philoſophiſche Denken aber muß ſich über den Standpunkt der Verwunderung erheben. Es iſt ein völliger Irrthum, zu meinen, daß man die Sache ſchon wahrhaft erkenne, wenn man von ihr eine unmittelbare Anſchauung habe. Die vollendete Erkenntniß gehört nur dem reinen Denken der begreifenden Vernunft an; und nur Derjenige, welcher ſich zu dieſem Denken erhoben hat, beſitzt eine vollkommen beſtimmte wahrhafte Anſchauung; bei ihm bildet die Anſchauung bloß die gediegene Form, in welche ſeine vollſtändig entwickelte Erkenntniß ſich wieder zuſammendrängt. In der

unmittelbaren Anſchauung habe ich zwar die ganze Sache vor mir; aber erſt in der zur Form der einfachen Anſchauung zurückkehrenden, allſeitig entfalteten Erkenntniß ſteht die Sache als eine in ſich gegliederte, ſyſtematiſche Totalität vor meinem Geiſte. Ueberhaupt hat erſt der gebildete Menſch eine, von der Maſſe des Zufälligen befreite, mit einer Fülle des Vernünftigen ausgerüſtete Anſchauung. Ein ſinnvoller gebildeter Menſch kann, — wenn er auch nicht philoſophirt, — das Weſentliche, den Mittelpunkt der Sache in einfacher Beſtimmtheit erfaſſen. Dazu iſt jedoch immer Nachdenken nothwendig. Man bildet ſich oft ein, der Dichter, wie der Künſtler überhaupt, müſſe bloß anſchauend verfahren. Dies iſt durchaus nicht der Fall. Ein echter Dichter muß vielmehr vor und während der Ausführung ſeines Werkes nachſinnen und nachdenken; nur auf dieſem Wege kann er hoffen, daß er das Herz oder die Seele der Sache aus allen ſie verhüllenden Aeußerlichkeiten herausheben und eben dadurch ſeine Anſchauung organiſch entwickeln werde.

§. 450.

Auf und gegen dies eigene Außerſichſeyn richtet die Intelligenz ebenſo weſentlich ihre Aufmerkſamkeit, und iſt das Erwachen zu ſich ſelbſt in dieſer ihrer Unmittelbarkeit, — ihre Erinnerung in ſich in derſelben; — ſo iſt die Anſchauung, — dies Concrete des Stoffs und ihrer ſelbſt, — das Ihrige; ſo daß ſie dieſe Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nöthig hat. —

Zuſatz. Auf dem Standpunkte der bloßen Anſchauung ſind wir außer uns, — in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, dieſen beiden Formen des Außereinander. Die Intelligenz iſt hier in den äußerlichen Stoff verſenkt, — Eins mit ihm und hat keinen anderen Inhalt, als den des angeſchauten Objectes. Daher können wir in der Anſchauung höchſt unfrei werden. Wie ſchon im Zuſatz zu §. 448 bemerkt wurde, — iſt aber die Intelligenz die für-ſich-ſeyende Dialektik

jenes unmittelbaren Außereinander. Demnach setzt der Geist die Anschauung als die seinige, — durchdringt sie, — macht sie zu etwas Innerlichem, — erinnert sich in ihr, — wird sich in ihr gegenwärtig — und somit frei. Durch dies Insichgehen erhebt sich die Intelligenz auf die Stufe der Vorstellung. Der vorstellende Geist hat die Anschauung; dieselbe ist in ihm aufgehoben, — nicht verschwunden, nicht ein nur Vergangenes. Wenn von einer zur Vorstellung aufgehobenen Anschauung die Rede ist, sagt daher auch die Sprache durchaus richtig: ich habe Dies gesehen. Damit wird keine bloße Vergangenheit, vielmehr zugleich die Gegenwärtigkeit ausgedrückt; die Vergangenheit ist hierbei eine bloß relative, — sie findet nur statt im Vergleich der unmittelbaren Anschauung mit Dem, was wir jetzt in der Vorstellung haben. Das beim Perfectum gebrauchte Wort haben hat aber ganz eigentlich die Bedeutung der Gegenwärtigkeit; — was ich gesehen habe, ist Etwas, das ich nicht bloß hatte, sondern noch habe, — also etwas in mir Gegenwärtiges. Man kann in diesem Gebrauch des Wortes Haben ein allgemeines Zeichen der Innerlichkeit des modernen Geistes sehen, der nicht bloß darauf reflectirt, daß das Vergangene nach seiner Unmittelbarkeit vergangen, — sondern auch darauf, daß dasselbe im Geiste noch erhalten ist. —

β) Die Vorstellung.

§. 451.

Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Sich-bestimmt-finden der Intelligenz und zwischen derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das Ihrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjectivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das Seyn ist. Der Weg der Intelligenz in der Vorstellung ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, sich in sich selbst anschauend zu setzen,

wie die Subjectivität der Innerlichkeit aufzuheben, in ihr selbst ihrer sich zu entäußern, und in ihrer eigenen Aeußerlichkeit in sich zu seyn. Aber indem das Vorstellen von der Anschauung und deren gefundenem Stoffe anfängt, so ist diese Thätigkeit mit dieser Differenz noch behaftet und ihre concreten Productionen in ihr sind noch Synthesen, die erst im Denken zu der concreten Immanenz des Begriffes werden.

Zusatz. Die verschiedenen Formen des auf dem Standpunkt der Vorstellung stehenden Geistes pflegen noch mehr, als Dies bei der vorhergehenden Stufe der Intelligenz geschieht, — für vereinzelte, von einander unabhängige Kräfte oder Vermögen angesehen zu werden. Man spricht neben dem Vorstellungsvermögen überhaupt, von Einbildungskraft und von Gedächtnißkraft, und betrachtet dabei die gegenseitige Selbstständigkeit dieser Geistesformen als etwas völlig Ausgemachtes. Die wahrhaft philosophische Auffassung besteht aber gerade darin, daß der zwischen jenen Formen vorhandene vernünftige Zusammenhang begriffen, — die in ihnen erfolgende organische Entwicklung der Intelligenz erkannt wird.

Die Stufen dieser Entwicklung wollen wir hier nun, um die Uebersicht derselben zu erleichtern, auf allgemeine Weise in Voraus bezeichnen.

$\alpha\alpha$) Die erste dieser Stufen nennen wir die Erinnerung im eigenthümlichen Sinne des Wortes, wonach dieselbe in dem unwillkürlichen Hervorrufen eines Inhalts besteht, welcher bereits der unsrige ist. Die Erinnerung bildet die abstracteste Stufe der in Vorstellungen sich bethätigenden Intelligenz. Hier ist der vorgestellte Inhalt noch derselbe, wie in der Anschauung; er erhält an dieser seine Bewährung, wie umgekehrt der Inhalt der Anschauung sich an meiner Vorstellung bewährt. Wir haben folglich auf diesem Standpunkt einen Inhalt, der nicht nur als seyender angeschaut, sondern zugleich

erinnert, als der meinige geſetzt wird. So beſtimmt, iſt der Inhalt Dasjenige, was wir Bild heißen.

ββ) Die zweite Stufe in dieſer Sphäre iſt die Einbildungskraft. Hier tritt der Gegenſatz zwiſchen meinem ſubjectiven oder vorgeſtellten Inhalte und dem angeſchauten Inhalte der Sache ein. Die Einbildungskraft erarbeitet ſich einen ihr eigenthümlichen Inhalt dadurch, daß ſie ſich gegen den angeſchauten Gegenſtand denkend verhält, — das Allgemeine deſſelben heraushebt, — und ihm Beſtimmungen giebt, die dem Ich zukommen. Auf dieſe Weiſe hört die Einbildungskraft auf, bloß formelle Erinnerung zu ſeyn, und wird zu der den Inhalt betreffenden, ihn verallgemeinernden, ſomit allgemeine Vorſtellungen ſchaffenden Erinnerung. Weil auf dieſem Standpunkt der Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven herrſcht, kann die Einheit dieſer Beſtimmungen hier keine unmittelbare, — wie auf der Stufe der bloßen Erinnerung, — ſondern nur eine wiederhergeſtellte ſeyn. Dieſe Wiederherſtellung geſchieht auf die Art, daß der angeſchaute äußerliche Inhalt dem zur Allgemeinheit erhobenen vorgeſtellten Inhalte unterworfen, zu einem Zeichen des Letzteren herabgeſetzt, dieſer aber eben dadurch objectiv, äußerlich gemacht, verbildlicht wird.

γγ) Das Gedächtniß iſt die dritte Stufe der Vorſtellung. Hier wird einerſeits das Zeichen erinnert, in die Intelligenz aufgenommen, — andererſeits dieſer eben dadurch die Form eines Aeußerlichen, Mechaniſchen gegeben, — und auf dieſem Wege eine Einheit des Subjectiven und Objectiven hervorgebracht, welche den Uebergang zum Denken als ſolchem bildet.

αα) Die Erinnerung.

§. 452.

Als die Anſchauung zunächſt erinnernd ſetzt die Intelligenz den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit, — in ihren eigenen Raum und in ihre eigene Zeit. So iſt er 1) Bild

— von ſeiner erſten Unmittelbarkeit und abſtracten Einzelnheit gegen Anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich aufgenommen. Das Bild hat nicht mehr die vollſtändige Beſtimmtheit, welche die Anſchauung hat, und iſt willkürlich oder zufällig, überhaupt iſolirt von dem äußerlichen Orte, der Zeit und dem unmittelbaren Zuſammenhang, in dem jene ſtand.

Zuſatz. Da die Intelligenz, ihrem Begriffe nach, die für-ſich-ſeyende unendliche Idealität oder Allgemeinheit iſt, ſo iſt der Raum und die Zeit der Intelligenz der allgemeine Raum und die allgemeine Zeit. Indem ich daher den Inhalt des Gefühls in die Innerlichkeit der Intelligenz ſetze und dadurch zur Vorſtellung mache, hebe ich denſelben aus der Beſonderheit der Zeit und des Raumes heraus, an welche er ſelber in ſeiner Unmittelbarkeit gebunden iſt und von welcher auch ich in der Empfindung und in der Anſchauung abhängig bin. Daraus folgt erſtens, daß, während zur Empfindung und Anſchauung die unmittelbare Gegenwart der Sache nöthig iſt, ich mir dagegen allenthalben, wo ich bin, Etwas, — auch das mir dem äußeren Raume und der äußeren Zeit nach Fernſte, — vorſtellen kann. Zweitens aber ergiebt ſich aus dem oben Geſagten, daß Alles, was geſchieht, erſt durch ſeine Aufnahme in die vorſtellende Intelligenz für uns Dauer erhält, — daß dagegen Begebenheiten, die von der Intelligenz dieſer Aufnahme nicht gewürdigt worden ſind, zu etwas völlig Vergangenem werden. — Das Vorgeſtellte gewinnt jedoch jene Unvergänglichkeit nur auf Koſten der Klarheit und Friſche der unmittelbaren, nach allen Seiten feſt beſtimmten Einzelnheit des Angeſchauten; die Anſchauung verdunkelt und verwiſcht ſich, indem ſie zum Bilde wird.

Was die Zeit betrifft, ſo kann über den ſubjectiven Charakter, welchen dieſelbe in der Vorſtellung erhält, hier noch bemerkt werden, daß in der Anſchauung die Zeit uns kurz wird, wenn wir Vieles anſchauen, — lang dagegen, wenn der Mangel gegebenen Stoffes uns auf die Betrachtung unſerer

inhaltsloſen Subjectivität hintreibt; — daß aber umgekehrt in der Vorſtellung diejenigen Zeiten, in denen wir auf vielfache Weiſe beſchäftigt geweſen ſind, uns lang vorkommen, während diejenigen, wo wir wenig Beſchäftigung gehabt haben, uns kurz zu ſeyn ſcheinen. Hier, — in der Erinnerung, — faſſen wir unſere Subjectivität, unſere Innerlichkeit, in's Auge und beſtimmen das Maaß der Zeit nach dem Intereſſe, welches dieſelbe für uns gehabt hat. Dort, — in der Anſchauung, — ſind wir in die Betrachtung der Sache verſenkt; da erſcheint uns die Zeit kurz, wenn ſie eine immer abwechſelnde Erfüllung bekommt, — lang dagegen, wenn ihre Gleichförmigkeit durch Nichts unterbrochen wird.

§. 453.

2) Das Bild für ſich iſt vorübergehend, und die Intelligenz ſelbſt iſt als Aufmerkſamkeit die Zeit und auch der Raum, das Wann und Wo, deſſelben. Die Intelligenz iſt aber nicht nur das Bewußtſeyn und Daſeyn, ſondern als ſolche das Subject und das Anſich ihrer Beſtimmungen. So in ihr erinnert, iſt das Bild, nicht mehr exiſtirend, bewußtlos aufbewahrt.

Die Intelligenz als dieſen nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorſtellungen aufbewahrt iſt, ohne daß ſie im Bewußtſeyn wären, zu faſſen, iſt einerſeits die allgemeine Forderung, den Begriff als concret, z. B. wie den Keim ſo zu faſſen, daß er alle Beſtimmtheiten, welche erſt in der Entwicklung des Baumes zur Exiſtenz kommen, in virtueller Möglichkeit, affirmativ enthält. Die Unfähigkeit, dies in ſich concrete und doch einfach bleibende Allgemeine zu faſſen, iſt es, welche das Gerede vom Aufbewahren der beſondern Vorſtellungen in beſondern Fibern und Plätzen veranlaßt hat; das Verſchiedene ſoll weſentlich auch eine vereinzelte räumliche Exiſtenz haben. — Der Keim kommt aus den exiſtirenden Beſtimmtheiten nur in einem Andern, dem Keime der Frucht, zur Rückkehr in ſeine Ein-

ſachheit, wieder zur Exiſtenz des Anſichſeyns. Aber die Intelligenz iſt als ſolche die freie Exiſtenz des in ſeiner Entwicklung ſich in ſich erinnernden Anſichſeyns. Es iſt alſo andrerſeits die Intelligenz als dieſer bewußtloſe Schacht, d. i. als das exiſtirende Allgemeine, in welchem das Verſchiedene noch nicht als discret geſetzt iſt, zu faſſen. Und zwar iſt dieſes Anſich die erſte Form der Allgemeinheit, die ſich im Vorſtellen darbietet.

Zuſatz. Das Bild iſt das Meinige, es gehört mir an; aber zunächſt hat daſſelbe noch weiter keine Homogeneität mit mir; denn es iſt noch nicht gedacht, noch nicht in die Form der Vernünftigkeit erhoben; zwiſchen ihm und mir beſteht vielmehr noch ein von dem Standpunkt der Anſchauung herrührendes, nicht wahrhaft freies Verhältniß, nach welchem ich nur das Innerliche bin, das Bild aber das mir Aeußerliche iſt. Daher habe ich zunächſt noch nicht die volle Macht über die im Schacht meiner Innerlichkeit ſchlafenden Bilder, — vermag noch nicht, dieſelben willkürlich wiederhervorzurufen. Niemand weiß, welche unendliche Menge von Bildern der Vergangenheit in ihm ſchlummert; zufälligerweiſe erwachen ſie wohl dann und wann; aber man kann ſich, — wie man ſagt, — nicht auf ſie beſinnen. So ſind die Bilder nur auf formelle Weiſe das Unſerige.

§. 454.

3) Solches abſtract aufbewahrte Bild bedarf zu ſeinem Daſeyn einer daſeyenden Anſchauung; die eigentliche ſogenannte Erinnerung iſt die Beziehung des Bildes auf eine Anſchauung und zwar als Subſumtion der unmittelbaren einzelnen Anſchauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die Vorſtellung, die derſelbe Inhalt iſt; ſo daß die Intelligenz in der beſtimmten Empfindung und deren Anſchauung ſich innerlich iſt, und ſie als das bereits Ihrige erkennt, ſo wie ſie zugleich ihr zunächſt nur inneres Bild, nun auch als unmittelbaren Inhalt

der Anſchauung, und an ſolcher als bewährt weiß. — Das Bild, das im Schachte der Intelligenz nur ihr Eigenthum war, iſt, mit der Beſtimmung der Aeußerlichkeit, nun auch im Beſitze derſelben. Es iſt damit zugleich als unterſcheidbar von der Anſchauung und trennbar von der einfachen Nacht, in die es zunächſt verſenkt iſt, geſetzt. Die Intelligenz iſt ſo die Gewalt, ihr Eigenthum äußern zu können, und für deſſen Exiſtenz in ihr nicht mehr der äußeren Anſchauung zu bedürfen. Dieſe Syntheſe des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Daſeyn iſt die eigentliche Vorſtellung; indem das innere nun auch an ihm die Beſtimmung hat, vor die Intelligenz geſtellt werden zu können, in ihr Daſeyn zu haben.

Zuſatz. Zu unſerem wirklichen Beſitzthum werden die in der dunkelen Tiefe unſeres Inneren verborgen liegenden Bilder der Vergangenheit dadurch, daß ſie in der lichtvollen, plaſtiſchen Geſtalt einer daſeyenden Anſchauung gleichen Inhalts vor die Intelligenz treten, und daß wir ſie, mit Hülfe dieſer gegenwärtigen Anſchauung, als bereits von uns gehabte Anſchauungen erkennen. So geſchieht es, zum Beiſpiel, daß wir einen Menſchen, deſſen Bild ſich in unſerem Geiſte ſchon völlig verdunkelt hat, unter Hunderttauſenden herauserkennen, ſobald er ſelber uns wieder zu Geſichte kommt. Wenn ich alſo Etwas in der Erinnerung behalten ſoll, ſo muß ich die Anſchauung deſſelben wiederholentlich haben. Anfangs wird allerdings das Bild nicht ſowohl durch mich ſelbſt, als vielmehr durch die entſprechende unmittelbare Anſchauung wiedererweckt. Durch öftere ſolche Wiederhervorrufung erhält aber das Bild in mir eine ſo große Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit, daß ich der äußeren Anſchauung nicht mehr bedarf, um mich deſſelben zu erinnern. Auf dieſem Wege kommen die Kinder von der Anſchauung zur Erinnerung. Je gebildeter ein Menſch iſt, deſto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anſchauung, ſondern — bei allen ſeinen Anſchauungen — zugleich in Erinnerungen; ſo daß er wenig

durchaus Neues ſieht, der ſubſtanzielle Gehalt des meiſten Neuen ihm vielmehr ſchon etwas Bekanntes iſt. Ebenſo begnügt ſich ein gebildeter Menſch vornehmlich mit ſeinen Bildern, und fühlt ſelten das Bedürfniß der unmittelbaren Anſchauung. Das neugierige Volk dagegen läuft immer wieder dahin, wo Etwas zu begaffen iſt.

ββ) Die Einbildungskraft.

§. 455.

1) Die in dieſem Beſitz thätige Intelligenz iſt die reproductive Einbildungskraft, das Hervorgehen der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht iſt. Die nächſte Beziehung der Bilder iſt die ihres mit aufbewahrten äußerlichen, unmittelbaren Raums und Zeit. — Aber das Bild hat im Subjecte, worin es aufbewahrt iſt, allein die Individualität, in der die Beſtimmungen ſeines Inhalts zuſammengeknüpft ſind; ſeine unmittelbare, d. i. zunächſt nur räumliche und zeitliche Concretion, welche es als Eines im Anſchauen hat, iſt dagegen aufgelöſt. Der reproducirte Inhalt, als der mit ſich identiſchen Einheit der Intelligenz angehörend, und aus deren allgemeinem Schachte hervorgeſtellt, hat eine allgemeine Vorſtellung zur aſſociirenden Beziehung der Bilder, der nach ſonſtigen Umſtänden mehr abſtracten oder mehr concreten Vorſtellungen.

Die ſogenannten Geſetze der Ideen-Aſſociation haben beſonders in der mit dem Verfall der Philoſophie gleichzeitigen Blüthe der empiriſchen Pſychologie ein großes Intereſſe gehabt. Fürs Erſte ſind es keine Ideen, welche aſſociirt werden. Fürs Andere ſind dieſe Beziehungsweiſen keine Geſetze, — eben darum ſchon, weil ſo viele Geſetze über dieſelbe Sache ſind; wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegentheil eines Geſetzes, vielmehr Statt hat; es iſt zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verſtandes-Kategorie,

wie Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge u. ſ. f. iſt. Das Fortgehen an Bildern und Vorſtellungen nach der aſſociirenden Einbildung iſt überhaupt das Spiel eines gedankenloſen Vorſtellens, in welchem die Beſtimmung der Intelligenz noch formelle Allgemeinheit überhaupt, der Inhalt aber der in den Bildern gegebene iſt. — Bild und Vorſtellung ſind, — inſofern von der angegebenen genauern Formbeſtimmung abgeſehen wird, — dem Inhalte nach dadurch unterſchieden, daß jenes die ſinnlich-concretere Vorſtellung iſt; die Vorſtellung, — der Inhalt mag ein bildliches oder Begriff und Idee ſeyn, — hat überhaupt den Charakter, ob zwar ein der Intelligenz Angehöriges, doch ihrem Inhalte nach ein Gegebenes und Unmittelbares zu ſeyn. Das Seyn, das Sich-beſtimmt-Finden der Intelligenz klebt der Vorſtellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorſtellen erhält, iſt noch die abſtracte. Die Vorſtellung iſt die Mitte in dem Schluſſe der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-ſich, nämlich des Seyns und der Allgemeinheit, die im Bewußtſeyn als Object und Subject beſtimmt ſind. Die Intelligenz ergänzt das Gefundene durch die Bedeutung der Allgemeinheit, und das Eigne, Innere, durch die des aber von ihr geſetzten Seyns. Ueber den Unterſchied von Vorſtellungen und Gedanken vergl. Einl. §. 20. Anm.

Die Abſtraction, welche in der vorſtellenden Thätigkeit Statt findet, wodurch allgemeine Vorſtellungen producirt werden, (die Vorſtellungen als ſolche haben ſchon die Form der Allgemeinheit an ihnen), wird häufig als ein Aufeinanderfallen vieler ähnlicher Bilder ausgedrückt und ſoll auf dieſe Weiſe begreiflich werden. Damit dies Aufeinanderfallen nicht ganz der Zufall, das Begriffloſe ſey, müßte eine Attractionskraft der ähnlichen Bilder oder Dergleichen angenommen werden, welche zugleich die negative

Macht wäre, das noch Ungleiche derſelben an einander abzureiben. Dieſe Kraft iſt in der That die Intelligenz ſelbſt, das mit ſich identiſche Ich, welches durch ſeine Erinnerung ihnen unmittelbar Allgemeinheit giebt, und die einzelne Anſchauung unter das bereits innerlich gemachte Bild ſubſumirt. (§. 453.)

Zuſatz. Die zweite Entwickelungsſtufe der Vorſtellung iſt, — wie wir im Zuſatz zu §. 451 bereits im Voraus angegeben haben, — die Einbildungskraft. Zu dieſer erhebt ſich die erſte Form des Vorſtellens, — die Erinnerung, — dadurch, daß die Intelligenz aus ihrem abſtracten In-ſich-ſeyn in die Beſtimmtheit heraustretend, die den Schatz ihrer Bilder verhüllende nächtliche Finſterniß zertheilt und durch die lichtvolle Klarheit der Gegenwärtigkeit verſcheucht.

Die Einbildungskraft hat aber in ſich ſelber wieder drei Formen, in denen ſie ſich entfaltet. Sie iſt überhaupt das Beſtimmende der Bilder.

Zuerſt thut ſie jedoch weiter Nichts, als daß ſie die Bilder in's Daſeyn zu treten beſtimmt. So iſt ſie die nur reproductive Einbildungskraft. Dieſe hat den Charakter einer bloß formellen Thätigkeit.

Zweitens aber ruft die Einbildungskraft die in ihr vorhandenen Bilder nicht bloß wieder hervor, ſondern bezieht dieſelben aufeinander und erhebt ſie auf dieſe Weiſe zu allgemeinen Vorſtellungen. Auf dieſer Stufe erſcheint ſonach die Einbildungskraft als die Thätigkeit des Aſſociirens der Bilder.

Die dritte Stufe in dieſer Sphäre iſt diejenige, auf welcher die Intelligenz ihre allgemeinen Vorſtellungen mit dem Beſonderen des Bildes identiſch ſetzt, ſomit ihnen ein bildliches Daſeyn giebt. Dies ſinnliche Daſeyn hat die doppelte Form des Symbols und des Zeichens; ſo daß dieſe dritte Stufe die ſymboliſirende und die zeichenmachende Phantaſie umfaßt, welche letztere den Uebergang zum Gedächtniß bildet.

Die reproductive Einbildungskraft.

Das Erſte iſt alſo das Formelle des Reproducirens der Bilder. Zwar können auch reine Gedanken reproducirt werden; die Einbildungskraft hat jedoch nicht mit ihnen, ſondern nur mit Bildern zu thun. Die Reproduction der Bilder geſchieht aber von Seiten der Einbildungskraft mit Willkür und ohne die Hilfe einer unmittelbaren Anſchauung. Dadurch unterſcheidet ſich dieſe Form der vorſtellenden Intelligenz von der bloßen Erinnerung, welche nicht dies Selbſtthätige iſt, ſondern einer gegenwärtigen Anſchauung bedarf und unwillkürlich die Bilder hervortreten läßt.

Die aſſociirende Einbildungskraft.

Eine höhere Thätigkeit, als das bloße Reproduciren, iſt das Beziehen der Bilder aufeinander. Der Inhalt der Bilder hat, wegen ſeiner Unmittelbarkeit oder Sinnlichkeit, die Form der Endlichkeit, der Beziehung auf Anderes. Indem ich nun hier überhaupt das Beſtimmende oder Setzende bin, ſo ſetze ich auch dieſe Beziehung. Durch dieſelbe giebt die Intelligenz den Bildern, ſtatt ihres objectiven Bandes, ein ſubjectives Band. Das Letztere hat aber zum Theil noch die Geſtalt der Aeußerlichkeit gegen das dadurch Verknüpfte. Ich habe, zum Beiſpiel, das Bild eines Gegenſtandes vor mir; an dies Bild knüpft ſich ganz äußerlich das Bild von Perſonen, mit denen ich über jenen Gegenſtand geſprochen habe oder die denſelben beſitzen u. ſ. w. Oft iſt nur der Raum und die Zeit Dasjenige, was die Bilder aneinanderreiht. Die gewöhnliche geſellſchaftliche Unterhaltung ſpinnt ſich meiſtentheils auf eine ſehr äußerliche und zufällige Weiſe von der einen Vorſtellung zur anderen fort. Nur, wenn man beim Geſpräch einen beſtimmten Zweck hat, bekommt die Unterhaltung feſteren Zuſammenhang. Die verſchiedenen Gemüthsſtimmungen geben allen Vorſtellungen eine eigenthümliche Beziehung, — die heiteren eine heitere, — die traurі-

gen eine traurige. Noch mehr gilt Dies von den Leidenſchaften. Auch das Maaß der Intelligenz bringt eine Verſchiedenheit des Beziehens der Bilder hervor; geiſtreiche, witzige Menſchen unterſcheiden ſich daher auch in dieſer Beziehung von gewöhnlichen Menſchen; ein geiſtreicher Menſch geht ſolchen Bildern nach, die etwas Gediegenes und Tiefes enthalten. Der Witz verbindet Vorſtellungen, die, — obgleich weit auseinanderliegend, — dennoch in der That einen inneren Zuſammenhang haben. Auch das Wortſpiel iſt in dieſe Sphäre zu rechnen; die tiefſte Leidenſchaft kann ſich dieſem Spiele hingeben; denn ein großer Geiſt weiß, — ſogar in den unglücklichſten Verhältniſſen, — Alles, was ihm begegnet, mit ſeiner Leidenſchaft in Beziehung zu ſetzen.

§. 456.

Auch die Aſſociation der Vorſtellungen iſt daher als Subſumtion der einzelnen unter eine allgemeine, welche deren Zuſammenhang ausmacht, zu faſſen. Die Intelligenz iſt aber an ihr nicht nur allgemeine Form, ſondern ihre Innerlichkeit iſt in ſich beſtimmte, concrete Subjectivität von eigenem Gehalt, der aus irgend einem Intereſſe, an-ſich-ſeyendem Begriffe oder Idee ſtammt, inſofern von ſolchem Inhalte anticipirend geſprochen werden kann. Die Intelligenz iſt die Macht über den Vorrath der ihr angehörigen Bilder und Vorſtellungen, und ſo 2) freies Verknüpfen und Subſumiren dieſes Vorraths unter den ihr eigenthümlichen Inhalt. So iſt ſie in jenem in ſich beſtimmt erinnert, und ihn dieſem ihrem Inhalte einbildend, — Phantaſie, ſymboliſirende, allegoriſirende oder dichtende Einbildungskraft. Dieſe mehr oder weniger concreten, individualiſirten Gebilde ſind noch Syntheſen, inſofern der Stoff, in dem der ſubjective Gehalt ſich ein Daſeyn giebt, von dem Gefundenen der Anſchauung herkommt.

Zuſatz. Schon die Bilder ſind allgemeiner, als die Anſchauungen; ſie haben indeß noch einen ſinnlich-concreten Inhalt, deſſen Beziehung auf anderen ſolchen Inhalt ich bin.

Indem ich nun aber meine Aufmerkſamkeit auf dieſe Beziehung richte; ſo komme ich zu allgemeinen Vorſtellungen — oder zu Vorſtellungen im eigentlichen Sinne dieſes Wortes. Denn Dasjenige, wodurch die einzelnen Bilder ſich auf einander beziehen, beſteht eben in dem ihnen Gemeinſamen. Dies Gemeinſame iſt — entweder irgend eine in die Form der Allgemeinheit erhobene beſondere Seite des Gegenſtandes, wie, z. B., an der Roſe die rothe Farbe, — oder das concret Allgemeine, die Gattung, z. B., an der Roſe, die Pflanze, — in jedem Falle aber eine Vorſtellung, die durch die von der Intelligenz ausgehende Auflöſung des empiriſchen Zuſammenhangs der mannigfaltigen Beſtimmungen des Gegenſtandes zu Stande kommt. Bei der Erzeugung der allgemeinen Vorſtellungen verhält ſich die Intelligenz alſo ſelbſtthätig; es iſt daher ein geiſtloſer Irrthum, anzunehmen, die allgemeinen Vorſtellungen entſtänden — ohne Zuthun des Geiſtes, — dadurch, daß viele ähnliche Bilder aufeinanderfielen, — daß, zum Beiſpiel, die rothe Farbe der Roſe das Roth anderer in meinem Kopfe befindlicher Bilder aufſuchte und ſo — mir bloß Zuſehendem — die allgemeine Vorſtellung des Rothen beibrächte. Allerdings iſt das dem Bilde angehörende Beſondere ein Gegebenes; die Zerlegung der concreten Einzelnheit des Bildes und die dadurch entſtehende Form der Allgemeinheit kommt aber, wie bemerkt, von mir her.

Abſtracte Vorſtellungen nennt man, — beiläufig geſagt, — häufig Begriffe. Die Frieſiſche Philoſophie beſteht weſentlich aus ſolchen Vorſtellungen. Wenn behauptet wird, daß man durch Dergleichen zur Erkenntniß der Wahrheit komme, ſo muß geſagt werden, daß gerade das Gegentheil ſtattfindet, und daß daher der ſinnige Menſch, an dem Concreten der Bilder feſthaltend, mit Recht ſolch leere Schulweisheit verwirft. Dieſen Punkt haben wir jedoch hier nicht weiter zu erörtern. Ebenſo wenig geht uns hier die nähere Beſchaffenheit des — entweder vom Aeußerlichen, — oder vom Vernünftigen, dem Recht-

lichen, Sittlichen und Religiöſen herrührenden Inhaltes etwas an. Vielmehr handelt es ſich hier nur überhaupt um die Allgemeinheit der Vorſtellung. Von dieſem Geſichtspunkt aus, haben wir Folgendes zu bemerken.

In der ſubjectiven Sphäre, in welcher wir uns hier befinden, iſt die allgemeine Vorſtellung das Innerliche, — das Bild hingegen das Aeußerliche. Dieſe beiden hier einander gegenüberſtehenden Beſtimmungen fallen zunächſt noch auseinander, ſind aber in ihrer Trennung etwas Einſeitiges. Jener fehlt die Aeußerlichkeit, die Bildlichkeit, — dieſem das Erhobenſeyn zum Ausdruck eines beſtimmten Allgemeinen. Die Wahrheit dieſer beiden Seiten iſt daher die Einheit derſelben. Dieſe Einheit, — die Verbildlichung des Allgemeinen und die Verallgemeinerung des Bildes kommt näher dadurch zu Stande, daß die allgemeine Vorſtellung ſich nicht zu einem neutralen, — ſo zu ſagen, — chemiſchen Producte mit dem Bilde vereinigt, ſondern ſich als die ſubſtanzielle Macht über das Bild bethätigt und bewährt, — daſſelbe als ein Accidentelles ſich unterwirft, — ſich zu deſſen Seele macht, — in ihm für ſich wird, ſich erinnert, ſich ſelber manifeſtirt. Indem die Intelligenz dieſe Einheit des Allgemeinen und des Beſonderen, — des Innerlichen und des Aeußerlichen, — der Vorſtellung und der Anſchauung hervorbringt und auf dieſe Weiſe die in der letzteren vorhandene Totalität als eine bewährte wiederherſtellt; vollendet ſich die vorſtellende Thätigkeit in ſich ſelber, inſofern ſie productive Einbildungskraft iſt. Dieſe bildet das Formelle der Kunſt; denn die Kunſt ſtellt das wahrhaft Allgemeine oder die Idee in der Form des ſinnlichen Daſeyns, — des Bildes, — dar.

§. 457.

Die Intelligenz iſt in der Phantaſie zur Selbſtanſchauung in ſoweit vollendet, als ihr aus ihr ſelbſt genommener Gehalt bildliche Exiſtenz hat. Dies Gebilde ihres Selbſtanſchauens iſt ſub-

jectiv; — das Moment des Seyenden fehlt noch. Aber in deſſen Einheit des inneren Gehalts und des Stoffes iſt die Intelligenz ebenſo zur identiſchen Beziehung auf ſich als Unmittelbarkeit an ſich zurückgekehrt. Wie ſie als Vernunft davon ausgeht, ſich das in ſich gefundene Unmittelbare anzueignen (§. 445. Vgl. §. 455 Anm.), d. i. es als Allgemeines zu beſtimmen; ſo iſt ihr Thun als Vernunft (§. 438) von dem nunmehrigen Punkte aus darauf gerichtet, das in ihr zur concreten Selbſtanſchauung Vollendete als Seyendes zu beſtimmen, d. h. ſich ſelbſt zum Seyn, zur Sache zu machen. In dieſer Beſtimmung thätig, iſt ſie ſich äußernd, Anſchauung producirend, — 3) Zeichen machende Phantaſie.

Die Phantaſie iſt der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Seyn, das Eigene und das Gefundenſeyn, das Innere und Aeußere vollkommen in Eins geſchaffen ſind. Die vorhergehenden Syntheſen der Anſchauung, Erinnerung u. ſ. f. ſind Vereinigungen derſelben Momente; aber es ſind Syntheſen; erſt in der Phantaſie iſt die Intelligenz nicht als der unbeſtimmte Schacht und das Allgemeine, ſondern als Einzelnheit, d. i. als concrete Subjectivität, in welcher die Beziehung auf ſich eben ſo zum Seyn, als zur Allgemeinheit beſtimmt iſt. Für ſolche Vereinigungen des Eigenen oder Innern des Geiſtes, und des Anſchaulichen werden die Gebilde der Phantaſie allenthalben anerkannt; ihr weiter beſtimmter Inhalt gehört andern Gebieten an. Hier iſt dieſe innere Werkſtätte nur nach jenen abſtracten Momenten zu faſſen. — Als die Thätigkeit dieſer Einigung iſt die Phantaſie Vernunft, aber die nur formelle Vernunft, inſofern der Gehalt der Phantaſie als ſolcher gleichgültig iſt, die Vernunft aber als ſolche auch den Inhalt zur Wahrheit beſtimmt.

Es iſt noch Dies beſonders herauszuheben, daß, indem die Phantaſie den innern Gehalt zum Bild und zur Anſchauung bringt, und Dies ausgedrückt wird, daß ſie denſelben

als ſeyend beſtimmt, der Ausdruck auch nicht auffallend ſcheinen muß, daß die Intelligenz ſich ſeyend, ſich zur Sache mache; denn ihr Gehalt iſt ſie ſelbſt, und ebenſo die ihm von ihr gegebene Beſtimmung. Das von der Phantaſie producirte Bild iſt nur ſubjectiv anſchaulich; im Zeichen fügt ſie eigentliche Anſchaulichkeit hinzu; im mechaniſchen Gedächtniß vollendet ſie dieſe Form des Seyns an ihr.

Zuſatz. Wie wir im Zuſatz zum vorhergehenden Paragraphen geſehen haben, macht in der Phantaſie die allgemeine Vorſtellung das Subjective aus, das ſich im Bilde Objectivität giebt und ſich dadurch bewährt. Dieſe Bewährung iſt jedoch unmittelbar ſelber noch eine ſubjective, inſofern die Intelligenz den gegebenen Inhalt der Bilder zunächſt noch reſpectirt, — ſich bei der Verbildlichung ihrer allgemeinen Vorſtellungen nach ihm richtet. Die auf dieſe Weiſe noch bedingte, nur relativ freie Thätigkeit der Intelligenz nennen wir die ſymboliſirende Phantaſie. Dieſe wählt zum Ausdruck ihrer allgemeinen Vorſtellungen keinen anderen ſinnlichen Stoff, als denjenigen, deſſen ſelbſtſtändige Bedeutung dem beſtimmten Inhalt des zu verbildlichenden Allgemeinen entſpricht. So wird, zum Beiſpiel, die Stärke Jupiters durch den Adler dargeſtellt, weil dieſer dafür gilt, ſtark zu ſeyn. — Die Allegorie drückt mehr durch ein Ganzes von Einzelnheiten das Subjective aus. — Die dichtende Phantaſie endlich gebraucht zwar den Stoff freier, als die bildenden Künſte; doch darf auch ſie nur ſolchen ſinnlichen Stoff wählen, welcher dem Inhalt der darzuſtellenden Idee adäquat iſt.

Von der im Symbol vorhandenen ſubjectiven, durch das Bild vermittelten Bewährung ſchreitet aber die Intelligenz nothwendig zur objectiven, an- und für ſich ſeyenden Bewährung der allgemeinen Vorſtellung fort. Denn, da der Inhalt der zu bewährenden allgemeinen Vorſtellung in dem Inhalte des zum Symbol dienenden Bildes ſich nur mit ſich

ſelber zuſammenſchließt; ſo ſchlägt die Form des Vermitteltſeyns jener Bewährung, — jener Einheit des Subjectiven und Objectiven, — in die Form der Unmittelbarkeit um. Durch dieſe dialektiſche Bewegung kommt ſomit die allgemeine Vorſtellung dahin, zu ihrer Bewährung nicht mehr den Inhalt des Bildes nöthig zu haben, ſondern an- und für ſich ſelber bewährt zu ſeyn, alſo unmittelbar zu gelten. Indem nun die von dem Inhalte des Bildes freigewordene allgemeine Vorſtellung ſich in einem willkürlich von ihr gewählten äußerlichen Stoffe zu etwas Anſchaubaren macht; ſo bringt ſie Dasjenige hervor, was man, — im beſtimmten Unterſchiede vom Symbol, — Zeichen zu nennen hat. Das Zeichen muß für etwas Großes erklärt werden. Wenn die Intelligenz Etwas bezeichnet hat, ſo iſt ſie mit dem Inhalte der Anſchauung fertig geworden und hat dem ſinnlichen Stoff eine ihm fremde Bedeutung zur Seele gegeben. So bedeutet, zum Beiſpiel, eine Cocarde oder eine Flagge oder ein Grabſtein etwas ganz Anderes, als Dasjenige, was ſie unmittelbar anzeigen. Die hier hervortretende Willkürlichkeit der Verbindung des ſinnlichen Stoffes mit einer allgemeinen Vorſtellung hat zur nothwendigen Folge, daß man die Bedeutung der Zeichen erſt lernen muß. Dies gilt namentlich von den Sprachzeichen.

§. 458.

In dieſer von der Intelligenz ausgehenden Einheit ſelbſtſtändiger Vorſtellung und einer Anſchauung iſt die Materie der letztern zunächſt wohl ein Aufgenommenes, etwas Unmittelbares oder Gegebenes (z. B. die Farbe der Cocarde u. dgl.). Die Anſchauung gilt aber in dieſer Identität nicht als poſitiv und ſich ſelbſt, ſondern etwas Anderes vorſtellend. Sie iſt ein Bild, das eine ſelbſtſtändige Vorſtellung der Intelligenz als Seele, als ſeine Bedeutung in ſich empfangen hat. Dieſe Anſchauung iſt das Zeichen.

Das Zeichen iſt irgend eine unmittelbare Anſchauung,

die einen ganz anderen Inhalt vorſtellt, als den ſie für ſich hat; — die Pyramide, in welche eine fremde Seele verſetzt und aufbewahrt iſt. Das Zeichen iſt vom Symbol verſchieden, einer Anſchauung, deren eigene Beſtimmtheit ihrem Weſen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt iſt, den ſie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als ſolchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anſchauung, und der, deſſen Zeichen ſie iſt, einander nichts an. Als bezeichnend beweiſt daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrſchaft im Gebrauch der Anſchauung, denn als ſymboliſirend.

Gewöhnlich wird das Zeichen und die Sprache irgendwo als Anhang in die Pſychologie oder auch in die Logik eingeſchoben, ohne daß an ihre Nothwendigkeit und Zuſammenhang in dem Syſteme der Thätigkeit der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichens iſt die aufgezeigte, daß die Intelligenz, — welche als anſchauend, die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber den ſinnlichen Inhalt als aufnehmend und aus dieſem Stoffe ſich Vorſtellungen bildend erſcheint, — nun ihren ſelbſtſtändigen Vorſtellungen ein beſtimmtes Daſeyn aus ſich giebt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anſchauung als die ihrige gebraucht, deren unmittelbaren und eigenthümlichen Inhalt tilgt, und ihr einen andern Inhalt zur Bedeutung und Seele giebt. — Dieſe Zeichen erſchaffende Thätigkeit kann das productive Gedächtniß (die zunächſt abſtracte Mnemoſyne) vornemlich genannt werden, indem das Gedächtniß, das im gemeinen Leben oft mit Erinnerung, auch Vorſtellung und Einbildungskraft verwechſelt und gleichbedeutend gebraucht wird, es überhaupt nur mit Zeichen zu thun hat.

§. 459.

Die Anſchauung, — als unmittelbar zunächſt ein Gegebenes und Räumliches, — erhält, inſofern ſie zu einem Zeichen gebraucht wird, die weſentliche Beſtimmung, nur als aufgehobene

zu ſeyn. Die Intelligenz iſt dieſe ihre Negativität; ſo iſt die wahrhaftere Geſtalt der Anſchauung, die ein Zeichen iſt, ein Daſeyn in der Zeit, — ein Verſchwinden des Daſeyns, indem es iſt, — und nach ſeiner weitern äußerlichen, pſychiſchen Beſtimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologiſchen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes Geſetztſeyn, — der Ton, die erfüllte Aeußerung der ſich kund gebenden Innerlichkeit. Der für die beſtimmten Vorſtellungen ſich weiter articulirende Ton, die Rede und ihr Syſtem, die Sprache, gibt den Empfindungen, Anſchauungen, Vorſtellungen ein zweites, höheres, als ihr unmittelbares Daſeyn, überhaupt eine Exiſtenz, die im Reiche des Vorſtellens gilt.

Die Sprache kommt hier nur nach der eigenthümlichen Beſtimmtheit, als das Product der Intelligenz, deren Vorſtellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifeſtiren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf concrete Weiſe gehandelt werden ſollte, ſo wäre für das Material (das Lexicaliſche) derſelben der anthropologiſche, näher der pſychiſch-phyſiologiſche (§. 401) Standpunkt zurückzurufen, für die Form (die Grammatik) der des Verſtandes zu anticipiren. Für das elementariſche Material der Sprache hat ſich einerſeits die Vorſtellung bloßer Zufälligkeit verloren, andererſeits das Princip der Nachahmung auf ſeinen geringen Umfang, — tönende Gegenſtände, — beſchränkt. Doch kann man noch die deutſche Sprache über ihren Reichthum wegen der vielen beſondern Ausdrücke rühmen hören, die ſie für beſondere Töne beſitzt, z. B. Rauſchen, Sauſen, Knarren u. ſ. f.; man hat deren vielleicht mehr, als hundert geſammelt; die augenblickliche Laune erſchafft deren, wenn es beliebt, neue. Ein ſolcher Ueberfluß im Sinnlichen und Unbedeutenden iſt nicht zu Dem zu rechnen, was den Reichthum einer gebildeten Sprache ausmachen ſoll. Das eigenthümlich Elementariſche ſelbſt beruht nicht ſowohl auf einer auf äußere Objecte ſich beziehenden, als auf

innerer Symbolik, nämlich der anthropologiſchen Articulation gleichſam als einer Gebehrde der leiblichen Sprech-Aeußerung. Man hat ſo für jeden Vocal und Conſonanten, wie für deren abſtractere Elemente (Lippengebehrde, Gaumen-, Zungengebehrde), und dann für ihre Zuſammenſetzungen die eigenthümliche Bedeutung geſucht. Aber dieſe bewußtloſen dumpfen Anfänge werden durch weitere Momente, — ſowohl Aeußerlichkeiten als Bildungs-Bedürfniſſe, — zur Unſcheinbarkeit und Uebedeutenheit modificirt, — weſentlich dadurch, daß ſie als ſinnliche Anſchauungen ſelbſt zu Zeichen herabgeſetzt, und dadurch ihre eigene urſprüngliche Bedeutung verkümmert und ausgelöſcht wird. — Das Formelle der Sprache aber iſt das Werk des Verſtandes, der ſeine Kategorien in ſie einbildet; dieſer logiſche Inſtinkt bringt das Grammatiſche derſelben hervor. Das Studium von urſprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neuern Zeiten erſt gründlich kennen zu lernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, daß ſie eine ſehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterſchiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwiſcht worden ſind. Es ſcheint, daß die Sprache der gebildetſten Völker die unvollkommnere Grammatik, und dieſelbe Sprache bei einem ungebildeteren Zuſtande ihres Volkes eine vollkommnere, als bei dem höher gebildeten hat. Vergl. Hrn. W. v. Humboldts Schrift über den Dualis §. 10. 11.

Bei der Tonſprache, als der urſprünglichen, kann auch der Schriftſprache, jedoch hier nur im Vorbeigehn, erwähnt werden; ſie iſt bloß eine weitere Fortbildung im beſondern Gebiete der Sprache, welche eine äußerlich praktiſche Thätigkeit zu Hülfe nimmt. Die Schriftſprache geht zum Felde des unmittelbaren räumlichen Anſchauens fort, in welchem ſie die Zeichen (§. 454) nimmt und hervorbringt. Näher bezeichnet die Hieroglyphenſchrift die Vorſtellungen durch räumliche Figuren, die Buchſtabenſchrift hingegen Töne, welche

ſelbſt ſchon Zeichen ſind. Dieſe beſteht daher aus Zeichen der Zeichen, — und zwar ſo, daß ſie die concreten Zeichen der Tonſprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöſt, und dieſe Elemente bezeichnet. — Leibnitz hat ſich durch ſeinen Verſtand verführen laſſen, eine vollſtändige Schriftſprache, auf hieroglyphiſche Weiſe gebildet, — was wohl partiell auch bei Buchſtabenſchrift (wie in unſern Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemiſchen Stoffe u. dgl.) Statt findet, — als eine allgemeine Schriftſprache für den Verkehr der Völker und insbeſondere der Gelehrten für ſehr wünſchenswerth zu halten. Man darf aber dafür halten, daß der Verkehr der Völker (was vielleicht in Phönicien der Fall war, und gegenwärtig in Canton geſchieht — ſ. Macartney's Reiſe von Staunton) vielmehr das Bedürfniß der Buchſtabenſchrift und deren Entſtehung herbeigeführt hat. Ohnehin iſt nicht an eine umfaſſende fertige Hieroglyphen-Sprache zu denken; ſinnliche Gegenſtände ſind zwar feſtbleibender Zeichen fähig, aber für Zeichen vom Geiſtigem führt der Fortgang der Gedankenbildung, die fortſchreitende logiſche Entwicklung veränderte Anſichten über ihre innern Verhältniſſe und damit über ihre Natur herbei, ſo daß damit auch eine andere hieroglyphiſche Beſtimmung einträte. Geſchieht Dies doch ſchon bei ſinnlichen Gegenſtänden, daß ihre Zeichen in der Tonſprache, ihre Namen häufig verändert werden, wie z. B. bei den chemiſchen, auch mineralogiſchen. Seitdem man vergeſſen hat, was Namen als ſolche ſind, — nämlich für ſich ſinnloſe Aeußerlichkeiten, die erſt als Zeichen eine Bedeutung haben, — ſeitdem man ſtatt eigentlicher Namen den Ausdruck einer Art von Definition fordert und dieſelbe ſogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formirt, — ändert ſich die Benennung, d. i. nur die Zuſammenſetzung aus Zeichen ihrer Gattungsbeſtimmung oder anderer charakteriſtiſch ſeyn ſollender Eigenſchaften, nach der Verſchiedenheit der Anſicht, die man von der Gattung oder

ſonſt einer ſpecifiſch ſeyn ſollenden Eigenſchaft faßt. — Nur dem Statariſchen der chineſiſchen Geiſtesbildung iſt die hieroglyphiſche Schriftſprache dieſes Volkes angemeſſen; dieſe Art von Schriftſprache kann ohnehin nur der Antheil des geringern Theils eines Volkes ſeyn, der ſich in ausſchließendem Beſitze geiſtiger Cultur hält. — Die Ausbildung der Tonſprache hängt aufs genaueſte mit der Gewohnheit der Buchſtabenſchrift zuſammen, durch welche die Tonſprache allein die Beſtimmtheit und Reinheit ihrer Articulation gewinnt. Die Unvollkommenheit der chineſiſchen Tonſprache iſt bekannt; eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verſchiedene Bedeutungen — ſelbſt bis auf zehn, ja zwanzig, — ſo daß im Sprechen der Unterſchied blos durch die Betonung, Intenſität, leiſeres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird. Europäer, welche anfangen, chineſiſch zu ſprechen, fallen, ehe ſie ſich dieſe abſurden Feinheiten der Accentuation zu eigen gemacht haben, in die lächerlichſten Mißverſtändniſſe. Die Vollkommenheit beſteht hier in dem Gegentheil von dem parler sans accent, was mit Recht in Europa für ein gebildetes Sprechen gefordert wird. Es fehlt um der hieroglyphiſchen Schriftſprache willen der chineſiſchen Tonſprache an der objectiven Beſtimmtheit, welche in der Articulation durch die Buchſtabenſchrift gewonnen wird.

Die Buchſtabenſchrift iſt an und für ſich die intelligentere; in ihr iſt das Wort, die der Intelligenz eigenthümliche würdigſte Art der Aeußerung ihrer Vorſtellungen, zum Bewußtſeyn gebracht, zum Gegenſtande der Reflexion gemacht. Es wird in dieſer Beſchäftigung der Intelligenz mit demſelben analyſirt, d. i. dies Zeichenmachen wird auf ſeine einfachen, wenigen Elemente (die Urgebehrden des Articulirens) reducirt; ſie ſind das Sinnliche der Rede auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieſer elementariſchen Weiſe zugleich völlige Beſtimmtheit und Reinheit erlangt. Die Buchſtabenſchrift behält damit auch den Vortheil der Tonſprache, daß in ihr wie

in dieſer, die Vorſtellungen eigentliche Namen haben; der Name iſt das einfache Zeichen für die eigentliche, d. i. einfache, nicht in ihre Beſtimmungen aufgelöſte und aus ihnen zuſammengeſetzte Vorſtellung. Die Hieroglyphenſprache entſteht nicht aus der unmittelbaren Analyſe der ſinnlichen Zeichen, wie die Buchſtabenſchrift, ſondern aus der vorangehenden Analyſe der Vorſtellungen; woraus dann leicht der Gedanke gefaßt wird, daß alle Vorſtellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logiſchen Beſtimmungen zurückgeführt werden könnten, ſo daß aus den hierfür gewählten Elementarzeichen (wie bei den chineſiſchen Koua der einfache gerade und der in zwei Theile gebrochene Strich) durch ihre Zuſammenſetzung die Hieroglyphenſprache erzeugt würde. Dieſer Umſtand der analytiſchen Bezeichnung der Vorſtellungen bei der hieroglyphiſchen Schrift, welcher Leibnitz verführt hat, dieſe für vorzüglicher zu halten, als die Buchſtabenſchrift, iſt es vielmehr, der dem Grundbedürfniſſe der Sprache überhaupt, dem Namen, widerſpricht, für die unmittelbare Vorſtellung, welche, — ſo reich ihr Inhalt in ſich gefaßt werden möge, — für den Geiſt im Namen einfach iſt, auch ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Seyn für ſich nichts zu denken giebt, und nur die Beſtimmung hat, die einfache Vorſtellung als ſolche zu bedeuten und ſinnlich vorzuſtellen. Nicht nur die vorſtellende Intelligenz thut Dies, ſowohl bei der Einfachheit der Vorſtellungen zu verweilen, als auch ſie aus den abſtracteren Momenten, in welche ſie analyſirt worden, wieder zuſammen zu faſſen; ſondern auch das Denken reſumirt den concreten Inhalt aus der Analyſe, in welcher derſelbe zu einer Verbindung vieler Beſtimmungen geworden, in die Form eines einfachen Gedankens. Für beide iſt es Bedürfniß, auch ſolche in Anſehung der Bedeutung einfache Zeichen zu haben, die, aus mehrern Buchſtaben oder Sylben beſtehend und auch darein zergliedert, doch nicht eine Verbindung von mehrern Vorſtel-

lungen darstellen. — Das Angeführte macht die Grundbestimmung für die Entscheidung über den Werth der Schriftsprachen aus. Alsdann ergiebt sich auch, daß bei der Hieroglyphenschrift die Beziehungen concreter geistiger Vorstellungen nothwendig verwickelt und verworren werden müssen, und ohnehin die Analyse derselben, deren nächste Producte ebenso wieder zu analysiren sind, auf die mannichfaltigste und abweichendste Weise möglich erscheint. Jede Abweichung in der Analyse brächte eine andere Bildung des Schriftnamens hervor, wie in neuern Zeiten, nach der vorhin gemachten Bemerkung sogar in dem sinnlichen Gebiete die Salzsäure auf mehrfache Weise ihren Namen verändert hat. Eine hieroglyphische Schriftsprache erforderte eine ebenso statarische Philosophie, wie die Bildung der Chinesen überhaupt ist.

Es folgt noch aus dem Gesagten, daß Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten ist, indem es den Geist von dem sinnlich Concreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, — das tönende Wort und dessen abstracte Elemente, — bringt, und den Boden der Innerlichkeit im Subjecte zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches thut. — Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigenthümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtseyn vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen das Gelesene laut vor, um es in seinem Tönen zu verstehen. Außerdem daß bei jener Fertigkeit, welche die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelt, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstractions-Fähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben. Das

Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes ſeine eigene Grundlage zunächſt von gleichem Gelten mit der andern; bei der Buchſtabenſchrift aber iſt nur Eine Grundlage und zwar in dem richtigen Verhältniſſe, daß die ſichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen ſich verhält; die Intelligenz äußert ſich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen. — Die Vermittlung der Vorſtellungen durch das Unſinnlichere der Töne zeigt ſich weiter für den folgenden Uebergang von dem Vorſtellen zum Denken, — das Gedächtniß, — in eigenthümlicher Weſentlichkeit.

§. 460.

Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz producirten Anſchauung und ihrer Bedeutung iſt zunächſt eine einzelne vorübergehende Production, und die Verknüpfung der Vorſtellung als eines Innern mit der Anſchauung als einem Aeußerlichen, iſt ſelbſt äußerlich. Die Erinnerung dieſer Aeußerlichkeit iſt das Gedächtniß.

γγ) Gedächtniß.

§. 461.

Die Intelligenz durchläuft als Gedächtniß gegen die Anſchauung des Worts dieſelben Thätigkeiten des Erinnerns, wie als Vorſtellung überhaupt gegen die erſte unmittelbare Anſchauung §. 451 ff. — 1) Jene Verknüpfung, die das Zeichen iſt, zu dem ihrigen machend, erhebt ſie durch dieſe Erinnerung die einzelne Verknüpfung zu einer allgemeinen, d. i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objectiv für ſie verbunden ſind, und macht die Anſchauung, welche der Name zunächſt iſt, zu einer Vorſtellung; ſo daß der Inhalt, die Bedeutung, und das Zeichen identificirt, Eine Vorſtellung ſind, und das Vorſtellen in ſeiner Innerlichkeit concret, der Inhalt als deſſen Daſeyn iſt; — des Namen behaltende Gedächtniß.

Zuſatz. Das Gedächtniß betrachten wir unter den drei Formen

erſtens, des namenbehaltenden,
zweitens, des reproductiven
drittens, des mechaniſchen Gedächtniſſes.

Das Erſte iſt hier alſo Dies, daß wir die Bedeutung der Namen behalten, — daß wir fähig werden, bei den Sprachzeichen uns der mit denſelben objectiv verknüpften Vorſtellungen zu erinnern. So wird uns beim Hören oder Sehen eines, einer fremden Sprache angehörenden Wortes wohl deſſen Bedeutung gegenwärtig; aber wir vermögen deshalb noch nicht, umgekehrt für unſere Vorſtellungen die entſprechenden Wortzeichen jener Sprache zu produciren; wir lernen das Sprechen und Schreiben einer Sprache ſpäter, als das Verſtehen derſelben.

§. 462.

Der Name iſt ſo die Sache, wie ſie im Reiche der Vorſtellung vorhanden iſt und Gültigkeit hat. Das 2) reproducirende Gedächtniß hat und erkennt im Namen die Sache, und mit der Sache den Namen, ohne Anſchauung und Bild. Der Name als Exiſtenz des Inhalts in der Intelligenz iſt die Aeußerlichkeit ihrer ſelbſt in ihr, und die Erinnerung des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anſchauung iſt zugleich die Entäußerung, in der ſie innerhalb ihrer ſelbſt ſich ſetzt. Die Aſſociation der beſondern Namen liegt in der Bedeutung der Beſtimmungen der empfindenden, vorſtellenden oder denkenden Intelligenz, von denen ſie Reihen als empfindend u. ſ. f. in ſich durchläuft.

Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anſchauung eines ſolches Thieres, noch auch ſelbſt des Bildes, ſondern der Name, indem wir ihn verſtehen, iſt die bildloſe einfache Vorſtellung. Es iſt in Namen, daß wir denken.

Die vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig wieder vergeſſene Mnemonik der Alten beſteht darin, die Namen

in Bilder zu verwandeln, und hiermit das Gedächtniß wieder zur Einbildungskraft herabzuſetzen. Die Stelle der Kraft des Gedächtniſſes vertritt ein in der Einbildungskraft befeſtigtes, bleibendes Tableau einer Reihe von Bildern, an welche dann der auswendig zu lernende Aufſatz, die Folge ſeiner Vorſtellungen, angeknüpft wird. Bei der Heterogeneität des Inhalts dieſer Vorſtellungen und jener permanenten Bilder, wie auch wegen der Geſchwindigkeit, in der dies Anknüpfen geſchehen ſoll, muß daſſelbe nicht anders, als durch ſchaale, alberne, ganz zufällige Zuſammenhänge geſchehen. Nicht nur wird der Geiſt auf die Folter geſetzt, ſich mit verrücktem Zeuge zu plagen; ſondern das auf ſolche Weiſe Auswendiggelernte iſt eben deswegen ſchnell wieder vergeſſen, indem ohnehin daſſelbe Tableau für das Auswendiglernen jeder andern Reihe von Vorſtellungen gebraucht, und daher die vorher daran geknüpften wieder weggewiſcht werden. Das mnemoniſch Eingeprägte wird nicht, wie das im Gedächtniß Behaltene, auswendig, d. h. eigentlich von Innen heraus, aus dem tiefen Schachte des Ich hervorgebracht und ſo hergeſagt, ſondern es wird von dem Tableau der Einbildungskraft, ſo zu ſagen, abgeleſen. — Die Mnemonik hängt mit den gewöhnlichen Vorurtheilen zuſammen, die man von dem Gedächtniß im Verhältniß zur Einbildungskraft hat, als ob dieſe eine höhere, geiſtigere Thätigkeit wäre, als das Gedächtniß. Vielmehr hat das Gedächtniß nicht mehr mit dem Bilde zu thun, welches aus dem unmittelbaren, ungeiſtigen Beſtimmtſeyn der Intelligenz, aus der Anſchauung, hergenommen iſt, ſondern mit einem Daſeyn, welches das Product der Intelligenz ſelbſt iſt, einem ſolchen Auswendigen, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeſchloſſen bleibt, und nur innerhalb ihrer ſelbſt deren auswendige, exiſtirende Seite iſt.

Zuſatz. Das Wort als tönendes verſchwindet in der Zeit; dieſe erweiſt ſich ſomit an jenem als abſtracte, — das

heißt, -- nur vernichtende Negativität. Die wahrhafte, concrete Negativität des Sprachzeichens ist aber die Intelligenz, weil durch dieselbe jenes aus einem Aeußerlichen in ein Innerliches verändert und in dieser umgestalteten Form aufbewahrt wird. So werden die Worte zu einem vom Gedanken belebten Daseyn. Dies Daseyn ist unseren Gedanken absolut nothwendig. Wir wissen von unseren Gedanken nur dann, — haben nur dann bestimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir ihnen die Form der Gegenständlichkeit, des Unterschiedenseyns von unserer Innerlichkeit, — also die Gestalt der Aeußerlichkeit geben, — und zwar einer solchen Aeußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchsten Innerlichkeit trägt. Ein so innerliches Aeußerliches ist allein der articulirte Ton, das Wort. Ohne Worte denken zu wollen, — wie Mesmer einmal versucht hat, — erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte. Es ist aber auch lächerlich, das Gebundenseyn des Gedankens an das Wort für einen Mangel des Ersteren und für ein Unglück anzusehen; denn, obgleich man gewöhnlich meint, das Unaussprechliche sey gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unaussprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gährendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort giebt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Daseyn. Allerdings kann man sich auch, — ohne die Sache zu erfassen, — mit Worten herumschlagen. Dies ist aber nicht die Schuld des Wortes, sondern die eines mangelhaften, unbestimmten, gehaltlosen Denkens. Wie der wahrhafte Gedanke die Sache ist, so auch das Wort, wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird. Indem sich daher die Intelligenz mit dem Worte erfüllt, nimmt sie die Natur der Sache in sich auf. Diese Aufnahme hat aber zugleich den Sinn, daß sich die Intelligenz dadurch zu

einem Sächlichen macht; dergeſtalt daß die Subjectivität, — in ihrem Unterſchiede von der Sache, — zu etwas ganz Leerem, zum geiſtloſen Behälter der Worte, — alſo zum mechaniſchen Gedächtniß wird. Auf dieſe Weiſe ſchlägt — ſo zu ſagen — das Uebermaaß der Erinnerung des Wortes in die höchſte Entäußerung der Intelligenz um. Je vertrauter ich mit der Bedeutung des Wortes werde, — je mehr dieſes ſich alſo mit meiner Innerlichkeit vereint, — deſto mehr kann die Gegenſtändlichkeit und ſomit die Beſtimmtheit der Bedeutung deſſelben verſchwinden, — deſto mehr folglich das Gedächtniß ſelber, mit dem Worte zugleich, zu etwas Geiſtverlaſſenem werden.

§. 463.

3) Inſofern der Zuſammenhang der Namen in der Bedeutung liegt, iſt die Verknüpfung derſelben mit dem Seyn als Namen noch eine Syntheſe und die Intelligenz in dieſer ihrer Aeußerlichkeit nicht einfach in ſich zurückgekehrt. Aber die Intelligenz iſt das Allgemeine, die einfache Wahrheit ihrer beſondern Entäußerungen, und ihr durchgeführtes Aneignen iſt das Aufheben jenes Unterſchiedes der Bedeutung und des Namens; dieſe höchſte Erinnerung des Vorſtellens iſt ihre höchſte Entäußerung, in der ſie ſich als das Seyn, den allgemeinen Raum der Namen als ſolcher, d. i. ſinnloſer Worte ſetzt. Ich, welches dies abſtracte Seyn iſt, iſt als Subjectivität zugleich die Macht der verſchiedenen Namen, das leere Band, welches Reihen derſelben in ſich befeſtigt und in feſter Ordnung behält. In ſofern ſie nur ſeyend ſind, und die Intelligenz in ſich hier ſelbſt dies ihr Seyn iſt, iſt ſie dieſe Macht als ganz abſtracte Subjectivität, — das Gedächtniß, das um der gänzlichen Aeußerlichkeit willen, in der die Glieder ſolcher Reihen gegeneinander ſind, und weil es ſelbſt dieſe obgleich ſubjective Aeußerlichkeit iſt, mechaniſch (§. 195) genannt wird.

Man weiß bekanntlich einen Aufſatz erſt dann recht auswendig, wenn man keinen Sinn bei den Worten hat. Das

Herſagen ſolches Auswendiggewußten wird darum von ſelbſt accentlos. Der richtige Accent, der hineingebracht wird, geht auf den Sinn; die Bedeutung, Vorſtellung, die herbeigerufen wird, ſtört aber den mechaniſchen Zuſammenhang und verwirrt daher leicht das Herſagen. Das Vermögen, Reihen von Worten, in deren Zuſammenhang kein Verſtand iſt, oder die ſchon für ſich ſinnlos ſind (eine Reihe von Eigennamen) auswendig zu behalten, iſt darum ſo höchſt wunderbar, weil der Geiſt weſentlich Dies iſt, bei ſich ſelbſt zu ſeyn, hier aber derſelbe als in ihm ſelbſt entäußert, ſeine Thätigkeit als ein Mechanismus iſt. Der Geiſt aber iſt nur bei ſich als Einheit der Subjectivität und der Objectivität; hier nun, — nachdem er in der Anſchauung zunächſt als Aeußerliches ſo iſt, daß er die Beſtimmungen findet, und in der Vorſtellung dieſes Gefundene in ſich erinnert und zu dem Seinigen macht, — macht er ſich als Gedächtniß in ihm ſelbſt zu einem Aeußerlichen, ſo daß das Seinige als ein Gefundenwerdendes erſcheint. Das eine der Momente des Denkens, die Objectivität, iſt hier als Qualität der Intelligenz ſelbſt in ihr geſetzt. — Es liegt nahe, das Gedächtniß als eine mechaniſche, als eine Thätigkeit des Sinnloſen zu faſſen, wobei es etwa nur durch ſeinen Nutzen, vielleicht ſeine Unentbehrlichkeit für andere Zwecke und Thätigkeiten des Geiſtes gerechtfertigt wird. Damit wird aber ſeine eigene Bedeutung, die es im Geiſte hat, überſehen.

§. 464.

Das Seyende als Name bedarf eines Andern, der Bedeutung der vorſtellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objectivität, zu ſeyn. Die Intelligenz iſt als mechaniſches Gedächtniß in Einem jene äußerliche Objectivität ſelbſt und die Bedeutung. Sie iſt ſo als die Exiſtenz dieſer Identität geſetzt, d. i. ſie iſt für ſich als ſolche Identität, welche ſie als Vernunft an ſich iſt, thätig. Das Gedächtniß iſt auf dieſe Weiſe der

Uebergang in die Thätigkeit des Gedankens, der keine Bedeutung mehr hat, d. i. von deſſen Objectivität nicht mehr das Subjective ein Verſchiedenes iſt, ſo wie dieſe Innerlichkeit an ihr ſelbſt ſeyend iſt.

Schon unſere Sprache giebt dem Gedächtniß, — von dem es zum Vorurtheil geworden iſt, verächtlich zu ſprechen, — die hohe Stellung der unmittelbaren Verwandtſchaft mit dem Gedanken. — Die Jugend hat nicht zufälligerweiſe ein beſſeres Gedächtniß, als die Alten, und ihr Gedächtniß wird nicht nur um der Nützlichkeit willen geübt; ſondern ſie hat das gute Gedächtniß, weil ſie ſich noch nicht nachdenkend verhält, und es wird abſichtlich oder unabſichtlich geübt, um den Boden ihrer Innerlichkeit zum reinen Seyn, zum reinen Raume zu ebnen, in welchem die Sache, der an-ſich-ſeyende Inhalt ohne den Gegenſatz gegen eine ſubjective Innerlichkeit, gewähren und ſich expliciren könne. Ein gründliches Talent pflegt mit einem guten Gedächtniſſe in der Jugend verbunden zu ſeyn. Aber dergleichen empiriſche Angaben helfen nichts dazu, Das zu erkennen, was das Gedächtniß an ihm ſelbſt iſt. Es iſt einer der bisher ganz unbeachteten und in der That der ſchwerſten Punkte in der Lehre vom Geiſte, in der Syſtematiſirung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtniſſes zu faſſen, und deſſen organiſchen Zuſammenhang mit dem Denken zu begreifen. Das Gedächtniß als ſoches iſt ſelbſt die nur äußerliche Weiſe, das einſeitige Moment der Exiſtenz des Denkens; der Uebergang iſt für uns oder an ſich die Identität der Vernunft und der Weiſe der Exiſtenz; welche Identität macht, daß die Vernunft nun im Subjecte exiſtirt, als ſeine Thätigkeit iſt; ſo iſt ſie Denken.

γ) Das Denken.

§. 465.

Die Intelligenz iſt wiedererkennend; — ſie erkennt eine Anſchauung, in ſofern dieſe ſchon die ihrige iſt (§. 454); — ferner im Namen die Sache (§. 462); — nun aber iſt für ſie ihr Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als ſolchen und deſſelben als Unmittelbaren oder Seyenden, ſomit als das wahrhafte Allgemeine, welches die übergreifende Einheit ſeiner ſelbſt über ſein Anderes, das Seyn, iſt. So iſt die Intelligenz für ſich an ihr ſelbſt erkennend; — an ihr ſelbſt das Allgemeine; ihr Product, der Gedanke iſt die Sache; einfache Identität des Subjectiven und Objectiven; — für ſich; ſie weiß, daß, was gedacht iſt, iſt; und daß was iſt, nur iſt, in ſofern es Gedanke iſt (vergl. §. 5. 21); das Denken der Intelligenz iſt Gedanken haben; ſie ſind als ihr Inhalt und Gegenſtand.

Zuſatz. Das Denken iſt die dritte und letzte Hauptentwicklungsſtufe der Intelligenz; denn in ihm wird die in der Anſchauung vorhandene, unmittelbare, an-ſich-ſeyende Einheit des Subjectiven und Objectiven, aus dem in der Vorſtellung erfolgenden Gegenſatze dieſer beiden Seiten, als eine um dieſen Gegenſatz bereicherte, ſomit an- und-für-ſich-ſeyende wiederhergeſtellt, — dies Ende demnach in jenen Anfang zurückgebogen. Während alſo auf dem Standpunkte der Vorſtellung die, — theils durch die Einbildungskraft, — theils durch das mechaniſche Gedächtniß bewirkte Einheit des Subjectiven und Objectiven, — obgleich ich bei der Letzteren meiner Subjectivität Gewalt anthue, — noch etwas Subjectives bleibt; ſo erhält dagegen im Denken jene Einheit die Form einer ſowohl objectiven wie ſubjectiven Einheit, da dieſes ſich ſelber als die Natur der Sache weiß. Diejenigen, welche von der Philoſophie nichts verſtehen, ſchlagen zwar die Hände

über den Kopf zuſammen, wenn ſie den Satz vernehmen: Das Denken iſt das Seyn. Dennoch liegt allem unſeren Thun die Vorausſetzung der Einheit des Denkens und des Seyns zu Grunde. Dieſe Vorausſetzung machen wir als vernünftige, als denkende Weſen. Es iſt jedoch wohl zu unterſcheiden, ob wir nur denkende ſind, — oder ob wir uns als denkende auch wiſſen. Das Erſtere ſind wir unter allen Umſtänden; — das Letztere hingegen findet auf vollkommene Weiſe nur dann ſtatt, wenn wir uns zum reinen Denken erhoben haben. Dieſes erkennt, daß es ſelber allein, — und nicht die Empfindung oder die Vorſtellung, — im Stande iſt, die Wahrheit der Dinge zu erfaſſen, — und daß daher die Behauptung Epikur's: das Empfundene ſey das Wahrhafte, für eine völlige Verkehrung der Natur des Geiſtes erklärt werden muß. Freilich darf aber das Denken nicht abſtractes, formelles Denken bleiben, — denn dieſes zerreißt den Inhalt der Wahrheit, — ſondern es muß ſich zum concreten Denken, zum begreifenden Erkennen entwickeln.

§. 466.

Das denkende Erkennen iſt aber gleichfalls zunächſt formell; die Allgemeinheit und ihr Seyn iſt die einfache Subjectivität der Intelligenz. Die Gedanken ſind ſo nicht als an- und für ſich beſtimmt und die zum Denken erinnerten Vorſtellungen in ſofern noch der gegebene Inhalt.

Zuſatz. Zunächſt weiß das Denken die Einheit des Subjectiven und Objectiven als eine ganz abſtracte, unbeſtimmte, nur gewiſſe, nicht erfüllte, nicht bewährte. Die Beſtimmtheit des vernünftigen Inhalts iſt daher dieſer Einheit noch eine äußerliche, folglich eine gegebene, — und das Erkennen ſomit formell. Da aber an ſich jene Beſtimmtheit in dem denkenden Erkennen enthalten iſt, ſo widerſpricht demſelben jener Formalismus und wird deswegen vom Denken aufgehoben.

§. 467.

An dieſem Inhalte iſt es α) formell identiſcher Verſtand, welcher die erinnerten Vorſtellungen zu Gattungen, Arten, Geſetzen, Kräften u. ſ. f., überhaupt zu den Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, daß der Stoff erſt in dieſen Denkformen die Wahrheit ſeines Seyns habe. Als in ſich unendliche Negativität iſt das Denken β) weſentlich Diremtion, — Urtheil, das den Begriff jedoch nicht mehr in den vorigen Gegenſatz von Allgemeinheit und Seyn auflöſt, ſondern nach den eigenthümlichen Zuſammenhängen des Begriffs unterſcheidet, und γ) hebt das Denken die Formbeſtimmung auf und ſetzt zugleich die Identität der Unterſchiede; — formelle Vernunft, ſchließender Verſtand. — Die Intelligenz erkennt als denkend; und zwar erklärt α) der Verſtand das Einzelne aus ſeinen Allgemeinheiten (den Kategorien), ſo heißt er ſich begreifend; β) erklärt er daſſelbe für ein Allgemeines (Gattung, Art), im Urtheil; in dieſen Formen erſcheint der Inhalt als gegeben; δ) im Schluſſe aber beſtimmt er aus ſich den Inhalt, indem er jenen Formunterſchied aufhebt. In der Einſicht in die Nothwendigkeit iſt die letzte Unmittelbarkeit, die dem formellen Denken noch anhängt, verſchwunden.

In der Logik iſt das Denken, wie es erſt an ſich iſt, und ſich die Vernunft in dieſem gegenſatzloſen Elemente entwickelt. Im Bewußtſeyn kommt es gleichfalls als eine Stufe vor (ſ. §. 437 Anm.). — Hier iſt die Vernunft als die Wahrheit des Gegenſatzes, wie er ſich innerhalb des Geiſtes ſelbſt beſtimmt hatte. — Das Denken tritt in dieſen verſchiedenen Theilen der Wiſſenſchaft deswegen immer wieder hervor, weil dieſe Theile nur durch das Element und die Form des Gegenſatzes verſchieden, das Denken aber dieſes Eine Centrum iſt, in welches als in ihre Wahrheit die Gegenſätze zurückgehen.

Zuſatz. Vor Kant hat man bei uns keinen beſtimmten

Unterſchied zwiſchen Verſtand und Vernunft gemacht. Will man aber nicht in das die unterſchiedenen Formen des reinen Denkens plumperweiſe verwiſchende vulgäre Bewußtſeyn herunterſinken; ſo muß zwiſchen Verſtand und Vernunft der Unterſchied feſtgeſetzt werden, daß für die Letztere der Gegenſtand das An-und-für-ſich-beſtimmte, Identität des Inhalts und der Form, des Allgemeinen und des Beſonderen iſt, — für den Erſteren hingegen in die Form und den Inhalt, in das Allgemeine und das Beſondere, in ein leeres An-ſich und in die von außen an dieſes herankommende Beſtimmtheit zerfällt, — daß alſo im verſtändigen Denken der Inhalt gegen ſeine Form gleichgültig iſt, während er im vernünftigen oder begreifenden Erkennen aus ſich ſelber ſeine Form hervorbringt.

Obgleich aber der Verſtand den eben angegebenen Mangel an ſich hat, ſo iſt er doch ein nothwendiges Moment des vernünftigen Denkens. Seine Thätigkeit beſteht überhaupt im Abſtrahiren. Trennt er nun das Zufällige vom Weſentlichen ab, ſo iſt er durchaus in ſeinem Rechte und erſcheint als Das, was er in Wahrheit ſeyn ſoll. Daher nennt man Denjenigen, welcher einen weſentlichen Zweck verfolgt, einen Mann von Verſtand. Ohne Verſtand iſt auch keine Charakterfeſtigkeit möglich, da zu dieſer gehört, daß der Menſch an ſeiner individuellen Weſenheit feſthält. Jedoch kann der Verſtand auch umgekehrt einer einſeitigen Beſtimmung die Form der Allgemeinheit geben und dadurch das Gegentheil des mit dem Sinn für das Weſentliche begabten, geſunden Menſchenverſtandes werden.

Das zweite Moment des reinen Denkens iſt das Urtheilen. Die Intelligenz, welche als Verſtand die verſchiedenen, in der concreten Einzelnheit des Gegenſtandes unmittelbar vereinten abſtracten Beſtimmungen auseinander reißt und vom Gegenſtande abtrennt, geht nothwendig zunächſt dazu fort, den Gegenſtand auf dieſe allgemeinen Denk-

beſtimmungen zu beziehen, — ihn ſomit als Verhältniß, — als einen objectiven Zuſammenhang, — als eine Totalität zu betrachten. Dieſe Thätigkeit der Intelligenz nennt man häufig ſchon Begreifen, — aber mit Unrecht. Denn auf dieſem Standpunkt wird der Gegenſtand noch als ein Gegebenes, — als etwas von einem Anderen Abhängiges, durch daſſelbe Bedingtes gefaßt. Die Umſtände, welche eine Erſcheinung bedingen, gelten hier noch für ſelbſtſtändige Exiſtenzen. Somit iſt die Identität der aufeinander bezogenen Erſcheinungen noch eine bloß innere und eben deshalb bloß äußerliche. Der Begriff zeigt ſich daher hier noch nicht in ſeiner eigenen Geſtalt, ſondern in der Form der begriffsloſen Nothwendigkeit.

Erſt auf der dritten Stufe des reinen Denkens wird der Begriff als ſolcher erkannt. Dieſe Stufe ſtellt alſo das eigentliche Begreifen dar. Hier wird das Allgemeine als ſich ſelber beſondernd und aus der Beſonderung zur Einzelnheit zuſammennehmend erkannt, — oder, — was Daſſelbe iſt, — das Beſondere aus ſeiner Selbſtſtändigkeit zu einem Momente des Begriffs herabgeſetzt. Demnach iſt hier das Allgemeine nicht mehr eine dem Inhalt äußerliche, ſondern die wahrhafte, aus ſich ſelber den Inhalt hervorbringende Form, — der ſich ſelber entwickelnde Begriff der Sache. Das Denken hat folglich auf dieſem Standpunkte keinen anderen Inhalt, als ſich ſelber, — als ſeine eigenen, den immanenten Inhalt der Form bildenden Beſtimmungen; es ſucht und findet im Gegenſtande nur ſich ſelbſt. Der Gegenſtand iſt daher hier vom Denken nur dadurch unterſchieden, daß er die Form des Seyns, des Für-ſich-Beſtehens hat. Somit ſteht das Denken hier zum Object in einem vollkommen freien Verhältniſſe.

In dieſem, mit ſeinem Gegenſtande identiſchen Denken erreicht die Intelligenz ihre Vollendung, ihr Ziel; denn nun iſt ſie in der That Das, was ſie in ihrer Unmittelbarkeit nur ſeyn ſollte, — die ſich wiſſende Wahrheit, die ſich ſelbſt

erkennende Vernunft. Das Wiſſen macht jetzt die Subjectivität der Vernunft aus, und die objective Vernunft iſt als Wiſſen geſetzt. Dies gegenſeitige Sichdurchdringen der denkenden Subjectivität und der objectiven Vernunft iſt das Endreſultat der Entwicklung des theoretiſchen Geiſtes durch die dem reinen Denken vorangehenden Stufen der Anſchauung und der Vorſtellung hindurch.

§. 468.

Die Intelligenz, die als theoretiſche ſich die unmittelbare Beſtimmtheit aneignet, iſt nach vollendeter Beſitznahme nun in ihrem Eigenthume; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit iſt an ſich geſetzt, daß für ſie der Inhalt durch ſie beſtimmt iſt. Das Denken, als der freie Begriff, iſt nun auch dem Inhalte nach frei. Die Intelligenz ſich wiſſend als das Beſtimmende des Inhalts, der ebenſo der ihrige, wie als ſeyend beſtimmt iſt, iſt Wille.

Zuſatz. Das reine Denken iſt zunächſt ein unbefangenes, in die Sache verſenktes Verhalten. Dies Thun wird aber nothwendig auch ſich ſelbſt gegenſtändlich. Da das begreifende Erkennen im Gegenſtande abſolut bei ſich ſelber iſt, ſo muß es erkennen, daß ſeine Beſtimmungen Beſtimmungen der Sache, und daß umgekehrt die objectiv giltigen, ſeyenden Beſtimmungen ſeine Beſtimmungen ſind. Durch dieſe Erinnerung, — durch dies In-ſich-gehen der Intelligenz wird dieſelbe zum Willen. Für das gewöhnliche Bewußtſeyn iſt dieſer Uebergang allerdings nicht vorhanden; der Vorſtellung fallen vielmehr das Denken und der Wille auseinander. In Wahrheit aber iſt, wie wir ſo eben geſehen haben, das Denken das ſich ſelbſt zum Willen Beſtimmende, und bleibt das Erſtere die Subſtanz des Letzteren; ſo daß ohne Denken kein Wille ſeyn kann und auch der ungebildeteſte Menſch nur inſofern Wille iſt, als er gedacht hat, — das Thier dagegen, weil es nicht denkt, auch keinen Willen zu haben vermag.

b.

Der praktiſche Geiſt.

§. 469.

Der Geiſt als Wille weiß ſich als ſich in ſich beſchließend, und ſich aus ſich erfüllend. Dies erfüllte Fürſichſeyn oder Einzelnheit macht die Seite der Exiſtenz oder Realität von der Idee des Geiſtes aus; als Wille tritt der Geiſt in Wirklichkeit, als Wiſſen iſt er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. — Als ſich ſelbſt den Inhalt gebend iſt der Wille bei ſich, frey überhaupt; Dies iſt ſein beſtimmter Begriff. — Seine Endlichkeit beſteht in dem Formalismus, daß ſein Durch-ſich-Erfülltſeyn zunächſt nur die abſtracte Beſtimmtheit, die ſeinige überhaupt, aber mit der entwickelten Vernunft noch nicht identificirt iſt. Die Beſtimmung des an ſich ſeyenden Willens iſt, die Freiheit in dem formellen Willen zur Exiſtenz zu bringen, und ſomit der Zweck des letztern, ſich mit ſeinem Begriffe zu erfüllen, d. i. die Freiheit zu ſeiner Beſtimmtheit, zu ſeinem Inhalte und Zwecke wie zu ſeinem Daſeyn zu machen. Dieſer Begriff, die Freiheit, iſt weſentlich nur als Denken; der Weg des Willens, ſich zum objectiven Geiſte zu machen, iſt ſich zum denkenden Willen zu erheben, — ſich den Inhalt zu geben, den er nur als ſich denkender haben kann.

Die wahre Freiheit iſt als Sittlichkeit Dies, daß der Wille nicht ſubjective, d. i. eigenſüchtige Intereſſen, ſondern allgemeinen Inhalt zu ſeinen Zwecken hat; ſolcher Inhalt iſt aber nur im Denken und durchs Denken; es iſt nichts Geringeres, als abſurd, aus der Sittlichkeit, Religioſität, Rechtlichkeit u. ſ. f. das Denken ausſchließen zu wollen.

Zuſatz. Die Intelligenz hat ſich uns als der aus dem Objecte in ſich gehende, in ihm ſich erinnernde und ſeine Innerlichkeit für das Objective erkennende Geiſt erwieſen. Umgekehrt geht nun der Wille auf die Objectivirung ſeiner

noch mit der Form der Subjectivität behafteten Innerlichkeit aus. Wir haben dieſe Aeußerlichmachung jedoch hier, — in der Sphäre des *ſubjectiven Geiſtes*, — nur bis zu dem Punkte zu verfolgen, wo die wollende Intelligenz zum *objectiven Geiſte* wird, — das heißt, — bis dahin, wo das Product des Willens aufhört, bloß der *Genuß* zu ſeyn, und anfängt, *That* und *Handlung* zu werden.

Der Entwicklungsgang des praktiſchen Geiſtes iſt nun im Allgemeinen folgender.

Zunächſt erſcheint der Wille in der Form der *Unmittelbarkeit*; er hat ſich noch nicht als frei und objectiv beſtimmende Intelligenz *geſetzt*, ſondern *findet* ſich nur als ſolches objectives Beſtimmen. So iſt er 1) *praktiſches Gefühl*, hat einen *einzelnen* Inhalt und iſt ſelbſt *unmittelbar einzelner*, *ſubjectiver* Wille, der ſich zwar, wie ſo eben geſagt, als objectiv beſtimmend fühlt, aber des von der Form der Subjectivität befreiten, *wahrhaft objectiven*, *an- und für ſich allgemeinen* Inhalts noch entbehrt. Deshalb iſt der Wille zunächſt nur *an ſich* oder ſeinem *Begriffe* nach, frei. Zur *Idee* der Freiheit gehört dagegen, daß der Wille ſeinen *Begriff*, — die *Freiheit ſelber*, — zu ſeinem Inhalte oder Zwecke macht. Wenn er Dies thut, wird er *objectiver Geiſt*, baut ſich eine Welt ſeiner Freiheit auf und giebt ſomit ſeinem wahrhaften Inhalte ein ſelbſtſtändiges Daſeyn. Zu dieſem Ziele gelangt aber der Wille nur dadurch, daß er ſeine Einzelnheit abarbeitet, — daß er ſeine in dieſer nur *an ſich* ſeyende Allgemeinheit zum *an- und für ſich* allgemeinen Inhalte entwickelt.

Den *nächſten* Schritt auf dieſem Wege thut der Wille, indem er 2) als *Trieb* dazu fortgeht, die im Gefühl nur *gegebene* Uebereinſtimmung ſeiner innerlichen Beſtimmtheit mit der Objectivität zu einer ſolchen zu machen, die erſt durch ihn *geſetzt* werden ſoll.

Das Weitere beſteht 3) darin, daß die *beſonderen* Triebe

einem Allgemeinen, — der Glückſeligkeit, — untergeordnet werden. Da dies Allgemeine aber nur eine Reflexions-Allgemeinheit iſt, — ſo bleibt daſſelbe etwas dem Beſonderen der Triebe Aeußerliches und wird nur durch den ganz abſtract einzelnen Willen, — durch die Willkür, — auf jenes Beſondere bezogen.

Sowohl das unbeſtimmte Allgemeine der Glückſeligkeit, wie die unmittelbare Beſonderheit der Triebe und die abſtracte Einzelnheit der Willkür ſind in ihrer gegenſeitigen Aeußerlichkeit etwas Unwahres, und gehen deshalb in den, das conret Allgemeine, den Begriff der Freiheit, wollenden Willen zuſammen, welcher, wie ſchon bemerkt, das Ziel der Entwicklung des praktiſchen Geiſtes bildet.

§. 470.

Der praktiſche Geiſt enthält zunächſt als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes Sollen, — 1) in dem Gegenſatze der aus ihm geſetzten Beſtimmtheit gegen das damit wieder eintretende unmittelbare Beſtimmtſeyn, gegen ſein Daſeyn und Zuſtand, was im Bewußtſeyn ſich zugleich zum Verhältniſſe gegen äußere Objecte entwickelt. 2) Jene erſte Selbſtbeſtimmung iſt, als ſelbſt unmittelbare, zunächſt nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher an ſich das Sollen gegen jene ſowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; — ein Gegenſatz, der zunächſt nur für uns iſt.

α) Das praktiſche Gefühl.

§. 471.

Der praktiſche Geiſt hat ſeine Selbſtbeſtimmung in ihm zuerſt auf unmittelbare Weiſe, damit formell, ſo daß er ſich findet als in ſeiner innerlichen Natur beſtimmte Einzelnheit. Er iſt ſo praktiſches Gefühl. Darin hat er, da er an ſich mit der Vernunft einfach identiſche Subjectivität iſt, wohl den Inhalt der Vernunft, aber als unmittelbar einzel-

nen, hiermit auch als natürlichen, zufälligen und ſubjectiven Inhalt, der eben ſowohl aus der Particularität des Bedürfniſſes, des Meinens u. ſ. f., und aus der gegen das Allgemeine ſich für ſich ſetzenden Subjectivität ſich beſtimmt, als er an ſich der Vernunft angemeſſen ſeyn kann.

Wenn an das Gefühl von Recht und Moralität, wie von Religion, das der Menſch in ſich habe, — an ſeine wohlwollenden Neigungen u. ſ. f. — an ſein Herz überhaupt, d. i. an das Subject, in ſofern in ihm alle die verſchiedenen praktiſchen Gefühle vereinigt ſind, appellirt wird; ſo hat Dies 1) den richtigen Sinn, daß dieſe Beſtimmungen ſeine eigenen immanenten ſind, 2) und dann, in ſofern das Gefühl dem Verſtande entgegengeſetzt wird, daß es gegen deſſen einſeitige Abſtractionen die Totalität ſeyn kann. Aber ebenſo kann das Gefühl einſeitig, unweſentlich, ſchlecht ſeyn. Das Vernünftige, das als Gedachtes in der Geſtalt der Vernünftigkeit iſt, iſt derſelbe Inhalt, den das gute praktiſche Gefühl hat, aber in ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, in ſeiner Objectivität und Wahrheit.

Deswegen iſt es einerſeits thöricht, zu meinen, als ob im Uebergange vom Gefühl zum Recht und der Pflicht an Inhalt und Vortrefflichkeit verloren werde; dieſer Uebergang bringt erſt das Gefühl zu ſeiner Wahrheit. Eben ſo thöricht iſt es, die Intelligenz dem Gefühle, Herzen und Willen für überflüſſig, ja ſchädlich zu halten; die Wahrheit — und was Daſſelbe iſt — die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der Allgemeinheit der Intelligenz, nicht in der Einzelnheit des Gefühles als ſolchen Statt finden. Wenn die Gefühle wahrhafter Art ſind, ſind ſie es durch ihre Beſtimmtheit, d. i. ihren Inhalt, und dieſer iſt wahrhaft nur, in ſofern er in ſich allgemein iſt, d. h. den denkenden Geiſt zu ſeiner Quelle hat. Die Schwierigkeit beſteht für den Verſtand darin, ſich von der Trennung, die er ſich einmal zwiſchen den

Seelenvermögen, dem Gefühle, dem denkenden Geiſte willkürlich gemacht hat, loszumachen und zu der Vorſtellung zu kommen, daß im Menſchen nur Eine Vernunft, im Gefühl, Wollen und Denken iſt. Damit zuſammenhängend wird eine Schwierigkeit darin gefunden, daß die Ideen, die allein dem denkenden Geiſte angehören, — Gott, Recht, Sittlichkeit — auch gefühlt werden können. Das Gefühl iſt aber nichts Anderes, als die Form der unmittelbaren eigenthümlichen Einzelnheit des Subjects, in die jener Inhalt, wie jeder andere objective Inhalt, dem das Bewußtſeyn auch Gegenſtändlichkeit zuſchreibt, geſetzt werden kann.

Andererſeits iſt es verdächtig, und ſehr wohl mehr als Dies, am Gefühle und Herzen gegen die gedachte Vernünftigkeit, — Recht, Pflicht, Geſetz, — feſtzuhalten, weil das, was Mehr in jenen, als in dieſer iſt, nur die beſondere Subjectivität, das Eitle und die Willkür, iſt. — Aus demſelben Grunde iſt es ungeſchickt, ſich bei der wiſſenſchaftlichen Betrachtung der Gefühle auf mehr, als auf ihre Form einzulaſſen, und ihren Inhalt zu betrachten, da dieſer als gedacht, vielmehr die Selbſtbeſtimmungen des Geiſtes in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die Rechte und Pflichten, ausmacht. Für die eigenthümliche Betrachtung der praktiſchen Gefühle wie der Neigungen blieben nur die ſelbſtſüchtigen, ſchlechten und böſen; denn nur ſie gehören der ſich gegen das Allgemeine feſthaltenden Einzelnheit an; ihr Inhalt iſt das Gegentheil von dem der Rechte und Pflichten; eben damit erhalten ſie aber nur im Gegenſatze gegen dieſe ihre nähere Beſtimmtheit.

§. 472.

Das praktiſche Gefühl enthält das Sollen, ſeine Selbſtbeſtimmung als an ſich ſeyend, bezogen auf eine ſeyende Einzelnheit, die nur in der Angemeſſenheit zu jener als gültig ſey. Da beiden in dieſer Unmittelbarkeit noch objective Beſtimmung

fehlt, ſo iſt dieſe Beziehung des Bedürfniſſes auf das Daſeyn das ganz ſubjective und oberflächliche Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen.

Vergnügen, Freude, Schmerz u. ſ. f., Scham, Reue, Zufriedenheit u. ſ. w. ſind theils nur Modificationen des formellen praktiſchen Gefühls überhaupt, theils aber durch ihren Inhalt, der die Beſtimmtheit des Sollens ausmacht, verſchieden.

Die berühmte Frage nach dem Urſprunge des Uebels in der Welt, tritt, — wenigſtens in ſofern unter dem Uebel zunächſt nur das Unangenehme und der Schmerz verſtanden wird, — auf dieſem Standpunkte des formellen Praktiſchen ein. Das Uebel iſt nichts Anders, als die Unangemeſſenheit des Seyns zu dem Sollen. Dieſes Sollen hat viele Bedeutungen, und da die zufälligen Zwecke gleichfalls die Form des Sollens haben, unendlich viele. In Anſehung ihrer iſt das Uebel nur das Recht, das an der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung ausgeübt wird. Sie ſelbſt ſind ſchon das Uebel. — Die Endlichkeit des Lebens und des Geiſtes fällt in ihr Urtheil, in welchem ſie das von ihnen abgeſonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben, und ſo als der Widerſpruch ſind, der das Uebel heißt. Im Todten iſt kein Uebel noch Schmerz, weil der Begriff in der unorganiſchen Natur ſeinem Daſeyn nicht gegenüber tritt, und nicht in dem Unterſchiede zugleich deſſen Subject bleibt. Im Leben ſchon und noch mehr im Geiſte iſt dieſe immanente Unterſcheidung vorhanden, und tritt hiermit ein Sollen ein; und dieſe Negativität, Subjectivität, Ich, die Freiheit, ſind die Principien des Uebels und des Schmerzes. — Jacob Böhm hat die Ichheit als die Pein und Qual und als die Quelle der Natur und des Geiſtes gefaßt.

Zuſatz. Obgleich im praktiſchen Gefühl der Wille die Form der einfachen Identität mit ſich ſelber hat; ſo iſt in dieſer Identität doch ſchon die Differenz vorhanden; denn das

praktische Gefühl weiß sich zwar einerseits als objectivgiltiges Selbstbestimmen, als ein An-und-für-sich-bestimmtes, zugleich aber andererseits als unmittelbar oder von außen bestimmt, als der ihm fremden Bestimmtheit der Affectionen unterworfen. Der fühlende Wille ist daher das Vergleichen seines von außen kommenden, unmittelbaren Bestimmtseyns, mit seinem durch seine eigene Natur gesetzten Bestimmtseyn. Da das Letztere die Bedeutung Dessen hat, was seyn soll; so macht der Wille an die Affection die Forderung, mit jenem übereinzustimmen. Diese Uebereinstimmung ist das Angenehme, — die Nichtübereinstimmung das Unangenehme.

Weil aber jene innere Bestimmtheit, auf welche die Affection bezogen wird, eine selbst noch unmittelbare, meiner natürlichen Einzelnheit angehörige, noch subjective, nur gefühlte ist; so kann das durch jene Beziehung zu Stande kommende Urtheil nur ein ganz oberflächliches und zufälliges seyn. Bei wichtigen Dingen erscheint daher der Umstand, daß mir Etwas angenehm oder unangenehm ist, als höchst gleichgültig.

Das praktische Gefühl erhält jedoch noch weitere Bestimmungen, als die eben besprochenen oberflächlichen.

Es giebt nämlich zweitens Gefühle, welche, — da ihr Inhalt von der Anschauung oder von der Vorstellung herkommt, — das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen an Bestimmtheit übertreffen. Zu dieser Klasse von Gefühlen gehört, zum Beispiel, das Vergnügen, die Freude, die Hoffnung, die Furcht, die Angst, der Schmerz u. s. w. — Die Freude besteht in dem Gefühl des einzelnen Zustimmens meines An-und-für-sich-bestimmtseyns zu einer einzelnen Begebenheit, einer Sache oder Person. — Die Zufriedenheit dagegen ist mehr eine dauernde, ruhige Zustimmung ohne Intensität. — In der Heiterkeit zeigt sich ein lebhafteres Zustimmen. — Die Furcht ist das Gefühl meines Selbstes und zugleich eines, mein

Selbſtgefühl zu zerſtörenden drohenden Uebels. — Im Schrekken empfinde ich die plötzliche Nichtübereinſtimmung eines Aeußerlichen mit meinem poſitiven Selbſtgefühl.

Alle dieſe Gefühle haben keinen ihnen immanenten, zu ihrer eigenthümlichen Natur gehörenden Inhalt; derſelbe kommt in ſie von außen.

Endlich entſteht eine dritte Art von Gefühlen dadurch, daß auch der aus dem Denken ſtammende, ſubſtanzielle Inhalt des Rechtlichen, Moraliſchen, Sittlichen und Religiöſen in den fühlenden Willen aufgenommen wird. Indem Dies geſchieht, bekommen wir mit Gefühlen zu thun, die ſich durch den, ihnen eigenthümlichen Inhalt von einander unterſcheiden und durch dieſen ihre Berechtigung erhalten. — Zu dieſer Klaſſe gehört auch die Scham und die Reue; denn beide haben in der Regel eine ſittliche Grundlage. — Die Reue iſt das Gefühl der Nichtübereinſtimmung meines Thuns mit meiner Pflicht oder auch nur mit meinem Vortheil, — in jedem Falle alſo, — mit etwas An-und-für-ſich-beſtimmtem.

Wenn wir aber geſagt haben, daß die zuletzt beſprochenen Gefühle einen, ihnen eigenthümlichen Inhalt haben; ſo darf Dies nicht ſo verſtanden werden, als ob der rechtliche, ſittliche und religiöſe Inhalt nothwendig im Gefühle wäre. Daß jener Inhalt mit dem Gefühle nicht unzertrennlich verwachſen iſt, — Das ſieht man empiriſcherweiſe daraus, daß ſelbſt über eine gute That Reue empfunden werden kann. Es iſt auch durchaus nicht abſolut nothwendig, daß ich bei der Beziehung meiner Handlung auf die Pflicht in die Unruhe und Hitze des Gefühls gerathe; ich kann vielmehr jene Beziehung auch im vorſtellenden Bewußtſeyn abmachen und ſomit bei der ruhigen Betrachtung die Sache bewenden laſſen.

Ebenſo wenig braucht bei der oben beſprochenen zweiten Art von Gefühlen der Inhalt in das Gefühl einzudringen. Ein beſonnener Menſch, — ein großer Charakter, — kann Etwas

ſeinem Willen gemäß finden, ohne in das Gefühl der Freude auszubrechen, — und umgekehrt ein Unglück erleiden, ohne dem Gefühl des Schmerzes ſich hinzugeben. Wer ſolchen Gefühlen anheimfällt, Der iſt mehr oder weniger in der Eitelkeit befangen, eine beſondere Wichtigkeit darauf zu legen, daß gerade Er, — dieſes beſondere Ich, — entweder ein Glück oder ein Unglück erfährt.

β) Die Triebe und die Willkür.

§. 473.

Das praktiſche Sollen iſt reelles Urtheil. Die unmittelbare, nur vorgefundene Angemeſſenheit der ſeyenden Beſtimmtheit zum Bedürfniß iſt für die Selbſtbeſtimmung des Willens, eine Negation und ihr unangemeſſen. Damit der Wille, d. i. die an ſich ſeyende Einheit der Allgemeinheit und der Beſtimmtheit, ſich befriedige, d. i. für ſich ſey, ſoll die Angemeſſenheit ſeiner innern Beſtimmung und des Daſeyns durch ihn geſetzt ſeyn. Der Wille iſt der Form des Inhalts nach zunächſt noch natürlicher Wille, — als unmittelbar identiſch mit ſeiner Beſtimmtheit, — Trieb und Neigung; — inſofern aber die Totalität des praktiſchen Geiſtes ſich in eine einzelne der mit dem Gegenſatze überhaupt geſetzten vielen beſchränkten Beſtimmungen legt, — Leidenſchaft.

Zuſatz. Im praktiſchen Gefühl iſt es zufällig, ob die unmittelbare Affection mit der inneren Beſtimmtheit des Willens übereinſtimmt oder nicht. Dieſe Zufälligkeit, — dies Abhängigſeyn von einer äußeren Objectivität, — widerſpricht dem ſich als das An-und-für-ſich-beſtimmte erkennenden, die Objectivität in ſeiner Subjectivität enthalten wiſſenden Willen. Dieſer kann deshalb nicht dabei ſtehen bleiben, ſeine immanente Beſtimmtheit mit einem Aeußerlichen zu vergleichen und die Uebereinſtimmung dieſer beiden Seiten nur zu finden, — ſondern er muß dazu fortſchreiten, die Objectivität als ein Mo-

ment ſeiner Selbſtbeſtimmung zu ſetzen, jene Uebereinſtimmung, — ſeine Befriedigung, — alſo ſelber hervorzubringen. Dadurch entwickelt ſich die wollende Intelligenz zum Triebe. Dieſer iſt eine ſubjective Willensbeſtimmung, die ſich ſelber ihre Objectivität giebt.

Der Trieb muß von der bloßen Begierde unterſchieden werden. Die Letztere gehört, wie wir §. 426 geſehen haben, dem Selbſtbewußtſeyn an und ſteht ſomit auf dem Standpunkt des noch nicht überwundenen Gegenſatzes zwiſchen dem Subjectiven und dem Objectiven. Sie iſt etwas Einzelnes und ſucht nur das Einzelne zu einer einzelnen, augenblicklichen Befriedigung. Der Trieb hingegen, — da er eine Form der wollenden Intelligenz iſt, — geht von dem aufgehobenen Gegenſatze des Subjectiven und des Objectiven aus, und umfaßt eine Reihe von Befriedigungen, — ſomit etwas Ganzes, Allgemeines. Zugleich iſt jedoch der Trieb, — als von der Einzelnheit des praktiſchen Gefühls herkommend und nur die erſte Negation derſelben bildend, — noch etwas Beſonderes. Deshalb erſcheint der Menſch, — inſofern er in die Triebe verſunken iſt, — als unfrei.

§. 474.

Die Neigungen und Leidenſchaften haben dieſelben Beſtimmungen zu ihrem Inhalte, wie die praktiſchen Gefühle, und gleichfalls die vernünftige Natur des Geiſtes einerſeits zu ihrer Grundlage, andererſeits aber ſind ſie, als dem noch ſubjectiven, einzelnen Willen angehörig, mit Zufälligkeit behaftet, und ſcheinen, als beſondere, zum Individuum wie zu einander äußerlich und hiermit nach unfreier Nothwendigkeit ſich zu verhalten.

Die Leidenſchaft enthält in ihrer Beſtimmung Dies, daß ſie auf eine Beſonderheit der Willensbeſtimmung beſchränkt iſt, in welche ſich die ganze Subjectivität des Individuums verſenkt, — der Gehalt jener Beſtimmung mag ſonſt ſeyn, welcher er will. Um dieſes Formellen willen aber iſt

die Leidenſchaft weder gut noch böſe; dieſe Form drückt nur Dies aus, daß ein Subject das ganze lebendige Intereſſe ſeines Geiſtes, Talentes, Charakters, Genuſſes in Einen Inhalt gelegt habe. Es iſt nichts Großes ohne Leidenſchaft vollbracht worden, noch kann es ohne ſolche vollbracht werden. Es iſt nur eine todte, ja zu oft heuchleriſche Moralität, welche gegen die Form der Leidenſchaft als ſolche loszieht.

Aber bei den Neigungen wird unmittelbar die Frage gemacht, welche *gut* und *böſe*, — ingleichen bis zu welchem *Grade* die guten gut bleiben, — und, weil ſie beſondere gegen einander und ihrer viele ſind, — wie ſie, da ſie ſich doch in Einem Subjecte befinden und ſich nach der Erfahrung nicht wohl alle befriedigen laſſen, gegen einander wenigſtens einſchränken müſſen. Es hat mit dieſen vielen Trieben und Neigungen zunächſt dieſelbe Bewandniß, wie mit den Seelenkräften, deren Sammlung der theoretiſche Geiſt ſeyn ſoll; — eine Sammlung, welche nun mit der *Menge* von Trieben vermehrt wird. Die *formelle* Vernünftigkeit des Triebes und der Neigung beſteht nur in ihrem allgemeinen Triebe, nicht als Subjectives zu ſeyn, ſondern durch die Thätigkeit des Subjects ſelbſt die Subjectivität aufzuheben, realiſirt zu werden. Ihre wahrhafte Vernünftigkeit kann ſich nicht in einer Betrachtung der *äußeren* Reflexion ergeben, welche *ſelbſtſtändige* Naturbeſtimmungen und *unmittelbare* Triebe vorausſetzt, und damit des Einen Princips und Endzwecks für dieſelbe ermangelt. Es iſt aber die immanente Reflexion des Geiſtes ſelbſt, über ihre *Beſonderheit*, wie über ihre natürliche *Unmittelbarkeit* hinauszugehen, und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objectivität zu geben, worin ſie als *nothwendige* Verhältniſſe, *Rechte* und *Pflichten* ſind. Dieſe Objectivirung iſt es denn, welche ihren Gehalt, ſo wie ihr Verhältniß zu einander, überhaupt ihre Wahrheit

aufzeigt; — wie Plato, was die Gerechtigkeit an und für ſich ſey, mit wahrhaftem Sinne, auch in ſofern er unter dem Rechte des Geiſtes ſeine ganze Natur befaßte, — nur in der objectiven Geſtalt der Gerechtigkeit, nämlich der Conſtruction des Staates als des ſittlichen Lebens, darſtellen zu können zeigte.

Die Unterſuchung alſo, welches die guten, vernünftigen Neigungen und deren Unterordnung ſey, verwandelt ſich in die Darſtellung, welche Verhältniſſe der Geiſt hervorbringt, indem er als objectiver Geiſt ſich entwickelt; — eine Entwickelung, in welcher der Inhalt der Selbſtbeſtimmung die Zufälligkeit oder Willkür verliert. Die Abhandlung der Triebe, Neigungen nnd Leidenſchaften nach ihrem wahrhaften Gehalte iſt daher weſentlich die Lehre von den rechtlichen, moraliſchen und ſittlichen Pflichten.

§. 475.

Das Subject iſt die Thätigkeit der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Ueberſetzung aus der Subjectivität des Inhalts, der in ſofern Zweck iſt, in die Objectivität, in welcher es ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. Daß, in ſofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieſer ſeiner Thätigkeit unterſchieden wird, die Sache, welche zu Stande gekommen iſt, das Moment der ſubjectiven Einzelnheit und deren Thätigkeit enthält, iſt das Intereſſe. Es kommt daher nichts ohne Intereſſe zu Stande.

Eine Handlung iſt ein Zweck des Subjects und ebenſo iſt ſie ſeine Thätigkeit, welche dieſen Zweck ausführt; nur durch Dies, daß das Subject auf dieſe Weiſe auch in der uneigennützigſten Handlung iſt, d. h. durch ſein Intereſſe, iſt ein Handeln überhaupt. — Den Trieben und Leidenſchaften ſetzt man einerſeits die ſchaale Träumerei eines Naturglücks gegenüber, durch welches die Bedürfniſſe ohne die Thätigkeit des Subjects, die Angemeſſenheit der unmittelbaren Exiſtenz und ſeiner innern

Bestimmungen hervorzubringen, ihre Befriedigung finden sollen. Andererseits wird ihnen ganz überhaupt, die Pflicht um der Pflicht willen, die Moralität entgegengesetzt. Aber Trieb und Leidenschaft ist nichts Anderes, als die Lebendigkeit des Subjects, nach welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist. Das Sittliche betrifft den Inhalt, der als solcher das Allgemeine, ein Unthätiges, ist, und an dem Subjecte sein Bethätigendes hat; Dies, daß er diesem immanent ist, ist das Interesse, — und die ganze wirksame Subjectivität in Anspruch nehmend, die Leidenschaft.

Zusatz. Selbst im reinsten rechtlichen, sittlichen und religiösen Willen, der nur seinen Begriff, die Freiheit, zu seinem Inhalte hat, liegt zugleich die Vereinzelung zu einem Diesen, zu einem Natürlichen. Dies Moment der Einzelnheit muß in der Ausführung auch der objectivesten Zwecke seine Befriedigung erhalten; ich als dieses Individuum will und soll in der Ausführung des Zwecks nicht zu Grunde gehen. Dies ist mein Interesse. Dasselbe darf mit der Selbstsucht nicht verwechselt werden; denn diese zieht ihren besonderen Inhalt dem objectiven Inhalte vor.

§. 476.

Der Wille als denkend und an sich frei, unterscheidet sich selbst von der Besonderheit der Triebe und stellt sich als einfache Subjectivität des Denkens über deren mannichfaltigen Inhalt; so ist er reflectirender Wille.

§. 477.

Eine solche Besonderheit des Triebs ist auf diese Weise nicht mehr unmittelbar, sondern erst die seinige, indem er sich mit ihr zusammenschließt und sich dadurch bestimmte Einzelnheit und Wirklichkeit giebt. Er ist auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu wählen, und ist Willkür.

§. 478.

Der Wille ist als Willkür für sich frei, indem er als die

Negativität ſeines nur unmittelbaren Selbſtbeſtimmens in ſich reflectirt iſt. Jedoch in ſofern der Inhalt, in welchem ſich dieſe ſeine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit beſchließt, noch kein anderer, als der der Triebe und Neigungen iſt, iſt er nur als ſubjectiver und zufälliger Wille wirklich. Als der Widerſpruch, ſich in einer Beſonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit iſt, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus iſt, iſt er zunächſt der Proceß der Zerſtreuung und des Aufhebens einer Neigung oder Genuſſes durch eine andere und der Befriedigung, die Dies eben ſo ſehr nicht iſt, durch eine andere ins Unendliche. Aber die Wahrheit der beſondern Befriedigungen iſt die allgemeine, die der denkende Wille als Glückſeligkeit ſich zum Zwecke macht.

γ) Die Glückſeligkeit.

§. 479.

In dieſer durch das reflectirende Denken hervorgebrachten Vorſtellung einer allgemeinen Befriedigung ſind die Triebe nach ihrer Beſonderheit als negativ geſetzt, und ſollen theils einer dem andern zum Behufe jenes Zwecks, theils direct demſelben ganz oder zum Theil aufgeopfert werden. Ihre Begränzung durch einander iſt einerſeits eine Vermiſchung von qualitativer und quantitativer Beſtimmung, andererſeits da die Glückſeligkeit den affirmativen Inhalt allein in den Trieben hat, liegt in ihnen die Entſcheidung, und es iſt das ſubjective Gefühl und Belieben, was den Ausſchlag geben muß, worein es die Glückſeligkeit ſetze.

§. 480.

Die Glückſeligkeit iſt die nur vorgeſtellte, abſtracte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur ſeyn ſoll. Die Wahrheit aber der beſondern Beſtimmtheit, welche eben ſo ſehr iſt, als aufgehoben iſt, und der abſtracten Einzelnheit, der Will-

kür, welche ſich in der Glückſeligkeit eben ſo ſehr einen Zweck giebt als nicht giebt, iſt die allgemeine Beſtimmtheit des Willens an ihm ſelbſt, d. i. ſein Selbſtbeſtimmen ſelbſt, die Freiheit. Die Willkür iſt auf dieſe Weiſe der Wille nur als die reine Subjectivität, welche dadurch rein und concret zugleich iſt, daß ſie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Beſtimmtheit, die Freiheit ſelbſt, hat. In dieſer Wahrheit ſeiner Selbſtbeſtimmung, worin Begriff und Gegenſtand identiſch iſt, iſt der Wille, — wirklich freier Wille.

c.

Der freie Geiſt.

§. 481.

Der wirkliche freie Wille iſt die Einheit des theoretiſchen und des praktiſchen Geiſtes; — freier Wille, der für ſich als freier Wille iſt, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beſchränktheit des bisherigen praktiſchen Inhalts ſich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, iſt er die durch ſich geſetzte unmittelbare Einzelnheit, welche aber ebenſo zur allgemeinen Beſtimmung, der Freiheit ſelbſt, gereinigt iſt. Dieſe allgemeine Beſtimmung hat der Wille als ſeinen Gegenſtand und Zweck, nur indem er ſich denkt, dieſen ſeinen Begriff weiß, Wille als freie Intelligenz iſt.

§. 482.

Der Geiſt, der ſich als frei weiß und ſich als dieſen ſeinen Gegenſtand will, d. i. ſein Weſen zur Beſtimmung und zum Zwecke hat, iſt zunächſt überhaupt der vernünftige Wille, oder an ſich die Idee, darum nur der Begriff des abſoluten Geiſtes. Als abſtracte Idee iſt ſie wieder nur im unmittelbaren Willen exiſtirend; daher iſt die Seite des Daſeyns der Vernunft, der einzelne Wille als Wiſſen jener ſeiner Beſtimmung, die ſeinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur

formelle Thätigkeit er iſt. Die Idee erſcheint ſo nur im Willen, der ein endlicher, aber die Thätigkeit iſt, ſie zu entwickeln und ihren ſich entfaltenden Inhalt als Daſeyn, welches als Daſeyn der Idee Wirklichkeit iſt, zu ſetzen, — objectiver Geiſt.

Von keiner Idee weiß man ſo allgemein, daß ſie unbeſtimmt, vieldeutig, der größten Mißverſtändniſſe fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen iſt, wie von der Idee der Freiheit, und keine iſt mit ſo wenigem Bewußtſeyn geläufig. Indem der freie Geiſt der wirkliche Geiſt iſt, ſo ſind die Mißverſtändniſſe über denſelben von den ungeheuerſten praktiſchen Folgen, da nichts Anderes, wenn die Individuen und Völker den abſtracten Begriff der für-ſich-ſeyenden Freiheit einmal in ihre Vorſtellung gefaßt haben, dieſe unbezwingliche Stärke hat, eben weil ſie das eigene Weſen des Geiſtes und zwar als ſeine Wirklichkeit ſelbſt iſt. Ganze Welttheile, Africa und der Orient, haben dieſe Idee nie gehabt und haben ſie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Ariſtoteles, auch die Stoiker haben ſie nicht gehabt; ſie wußten im Gegentheil nur, daß der Menſch durch Geburt (als athenienſiſcher, ſpartaniſcher u. ſ. f. Bürger) oder durch Charakterſtärke, Bildung, Philoſophie (der Weiſe iſt auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei ſey. Dieſe Idee iſt durch das Chriſtenthum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als ſolches einen unendlichen Werth hat, indem es Gegenſtand und Zweck der Liebe Gottes, und ſomit dazu beſtimmt iſt, zu Gott als Geiſt ſein abſolutes Verhältniß, dieſen Geiſt in ſich wohnen zu haben, d. i. daß der Menſch an ſich zur höchſten Freiheit beſtimmt iſt. Wenn in der Religion als ſolcher der Menſch das Verhältniß zum abſoluten Geiſte als ſein Weſen weiß; ſo hat er weiterhin den göttlichen Geiſt auch als in die Sphäre der weltlichen Exiſtenz tretend gegenwärtig, — als die Subſtanz des Staats, der Familie u. ſ. f. Dieſe Verhältniſſe werden durch jenen Geiſt eben ſo

ausgebildet und ihm angemeſſen conſtituirt, als dem Einzelnen durch ſolche Exiſtenz die Geſinnung der Sittlichkeit inwohnend wird, und er dann in dieſer Sphäre der beſondern Exiſtenz, des gegenwärtigen Empfindens und Wollens wirklich frei iſt.

Wenn das Wiſſen von der Idee, — d. i. von dem Wiſſen der Menſchen, daß ihr Weſen, Zweck und Gegenſtand die Freiheit iſt, — ſpeculativ iſt; ſo iſt dieſe Idee ſelbſt als ſolche die Wirklichkeit der Menſchen, nicht die ſie darum haben, ſondern ſie ſind. Das Chriſtenthum hat es in ſeinen Anhängern zu ihrer Wirklichkeit gemacht, z. B. nicht Sclave zu ſeyn; wenn ſie zu Sclaven gemacht, — wenn die Entſcheidung über ihr Eigenthum in das Belieben, nicht in Geſetze und Gerichte gelegt würde, ſo fänden ſie die Subſtanz ihres Daſeyns verletzt. Es iſt dies Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der ſeine Befriedigung fodert, ſondern der Charakter, — das zum triebloſen Seyn gewordene geiſtige Bewußtſeyn. — Aber dieſe Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, iſt ſelbſt zunächſt nur Begriff, Princip des Geiſtes und Herzens und ſich zur Gegenſtändlichkeit zu entwickeln beſtimmt, zur rechtlichen, ſittlichen und religiöſen, wie wiſſenſchaftlichen Wirklichkeit.

Zweite Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der objective Geiſt.

§. 483.

Der objective Geiſt iſt die abſolute Idee, aber nur an ſich ſeyend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit iſt, behält ſeine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erſcheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächſt die Unterſchiede an ihm, daß die Freiheit ſeine innere Beſtimmung und Zweck iſt, und ſich auf eine äußerliche vorgefundene Objectivität bezieht, welche ſich ſpaltet — in das Anthropologiſche der particulären Bedürfniſſe, — in die äußern Naturdinge, die für das Bewußtſeyn ſind, — und in das Verhältniß von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbſtbewußtſeyn ihrer als verſchiedener und particulärer ſind; — dieſe Seite macht das äußerliche Material für das Daſeyn des Willens aus.

§. 484.

Die Zweckthätigkeit aber dieſes Willens iſt, ſeinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objectiven Seite zu realiſiren, ſo daß ſie als eine durch jenen beſtimmte Welt, und er in ihr bei ſich ſelbſt, mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen, der Begriff hiermit zur Idee vollendet ſey. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt geſtaltet, erhält die Form von Nothwendigkeit, deren ſubſtantiellerer Zuſammenhang das Syſtem der Freiheits-Beſtimmungen, und deren erſcheinender Zuſammenhang als die Macht, das Anerkanntſeyn, d. i. ihr Gelten im Bewußtſeyn iſt.

§. 485.

Dieſe Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigenthümliche Element der

Bethätigung des erstern ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus. Da sie und ihr Inhalt dem Denken angehört und das an sich Allgemeine ist; so hat der Inhalt seine wahrhafte Bestimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieser für das Bewußtseyn der Intelligenz gesetzt, mit der Bestimmung als geltende Macht, ist er das Gesetz; — befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle so wie im Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjectiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, ist er als Sitte.

§. 486.

Diese Realität überhaupt, als Daseyn des freien Willens, ist das Recht, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Daseyn aller Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist. Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf den subjectiven Willen, in welchem sie als allgemeine ihr Daseyn haben sollen und allein haben können, seine Pflichten, wie sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben Sitte sind. Dasselbe, was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht. Denn ein Daseyn ist ein Recht nur auf den Grund des freien substantiellen Willens; dieser selbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjectiv und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Die Endlichkeit des objectiven Willens ist in sofern der Schein des Unterschieds der Rechte und der Pflichten.

Im Felde der Erscheinung sind Recht und Pflicht zunächst so Correlata, daß einem Rechte von meiner Seite eine Pflicht in einem Andern entspricht. Aber dem Begriffe nach, ist mein Recht an eine Sache nicht blos Besitz, sondern als Besitz einer Person, ist es Eigenthum, rechtlicher Besitz, und es ist Pflicht, Sachen als Eigenthum zu besitzen, d. i. als Person zu seyn; was in das Verhältniß der Erscheinung, der

Beziehung auf eine andere Perſon, geſetzt, ſich zur Pflicht des Andern, mein Recht zu reſpectiren, entwickelt. Die moraliſche Pflicht überhaupt iſt in mir, als freiem Subject, zugleich ein Recht meines ſubjectiven Willens, meiner Geſinnung. Aber im Moraliſchen tritt die Differenz von nur innerer Willensbeſtimmung (Geſinnung, Abſicht), die ihr Daſeyn nur in mir hat, und nur ſubjective Pflicht iſt, gegen deren Wirklichkeit ein, hiermit auch eine Zufälligkeit und Unvollkommenheit, welche die Einſeitigkeit des blos moraliſchen Standpunktes ausmacht. Im Sittlichen iſt beides zu ſeiner Wahrheit, zu ſeiner abſoluten Einheit gelangt, obgleich auch, als in der Weiſe der Nothwendigkeit, Pflicht und Recht durch Vermittlung in einander zurückkehren und ſich zuſammenſchließen. Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder ſind eben ſo ſehr Pflichten gegen ſie, wie die Pflicht des Gehorſams der Kinder ihr Recht, zu freien Menſchen erzogen zu werden, iſt. Die Strafgerechtigkeit der Regierung, ihre Rechte der Verwaltung u. ſ. f. ſind zugleich Pflichten derſelben, zu ſtrafen, zu verwalten u. ſ. f., wie die Leiſtungen der Staatsangehörigen an Abgaben, Kriegsdienſten u. ſ. f., Pflichten und ebenſo ihr Recht an den Schutz ihres Privateigenthums und des allgemeinen ſubſtantiellen Lebens ſind, in dem ſie ihre Wurzel haben; alle Zwecke der Geſellſchaft und des Staats ſind die eigenen der Privaten; aber der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuß von Rechten an ſie zurückkommen, bringt den Anſchein der Verſchiedenheit hervor; — wozu die Weiſe kommt, in welcher der Werth bei dem Austauſche mannichfaltige Geſtalten erhält, ob er gleich an ſich derſelbe iſt. Aber weſentlich gilt es, daß wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt.

Eintheilung.

§. 487.

Der freie Wille iſt:

A. ſelbſt zunächſt unmittelbar, und daher als einzelner, — die Perſon; das Daſeyn, welches dieſe ihrer Freiheit giebt, iſt das Eigenthum. Das Recht als ſolches iſt das formelle, abſtracte Recht;

B. in ſich reflectirt, ſo daß er ſein Daſeyn innerhalb ſeiner hat, und hierdurch zugleich als particulärer beſtimmt iſt, — das Recht des ſubjectiven Willens, die Moralität.

C. der ſubſtantielle Wille als die ſeinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjecte und Totalität der Nothwendigkeit, — die Sittlichkeit, in Familie, bürgerlichen Geſellſchaft und Staat.

Da ich dieſen Theil der Philoſophie in meinen Grundlinien des Rechts (Berlin 1821) ausgeführt habe, ſo kann ich mich hier kürzer, als über die andern Theile faſſen.

A.

Das Recht.

a. Eigenthum.

§. 488.

Der Geiſt in der Unmittelbarkeit ſeiner für ſich ſelbſt ſeyenden Freiheit iſt einzelner, aber der ſeine Einzelnheit als abſolut freien Willen weiß; er iſt Perſon, das Sich-Wiſſen dieſer Freiheit, welches, als in ſich abſtract und leer, ſeine Beſonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm ſelbſt, ſondern an einer äußerlichen Sache hat. Dieſe iſt gegen die Subjectivität der Intelligenz und der Willkür als ein Willenloſes ohne Recht,

und wird von ihr zu ihrem Accidens, der äußerlichen Sphäre ihrer Freiheit gemacht, — Beſitz.

§. 489.

Das für ſich blos praktiſche Prädicat des Meinigen, welches die Sache durch das Urtheil des Beſitzes zunächſt in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß Ich meinen perſönlichen Willen in ſie hineinlege. Durch dieſe Beſtimmung iſt der Beſitz Eigenthum, der als Beſitz Mittel, als Daſeyn der Perſönlichkeit aber Zweck iſt.

§. 490.

In dem Eigenthum iſt die Perſon mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen. Aber die Sache iſt eine abſtract äußerliche und Ich bin darin abſtract äußerlich. Die concrete Rückkehr meiner in mich in der Aeußerlichkeit iſt, daß Ich, die unendliche Beziehung meiner auf mich, als Perſon die Repulſion meiner von mir ſelbſt bin, und in dem Seyn anderer Perſonen, in meiner Beziehung auf ſie, und im Anerkanntſeyn von ihnen, das gegenſeitig iſt, das Daſeyn meiner Perſönlichkeit habe.

§. 491.

Die Sache iſt die Mitte, durch welche die Extreme, — die in dem Wiſſen ihrer Identität als freier zugleich gegeneinander ſelbſtſtändigen Perſonen — ſich zuſammenſchließen. Mein Wille hat für ſie ſein beſtimmtes erkennbares Daſeyn in der Sache durch die unmittelbare körperliche Ergreifung des Beſitzes, oder durch die Formirung, oder auch durch die bloße Bezeichnung derſelben.

§. 492.

Die zufällige Seite am Eigenthum iſt, daß ich in dieſe Sache meinen Willen lege; in ſofern iſt mein Wille Willkür, ſo daß ich ihn eben ſo gut darein legen kann oder nicht, und herausziehen kann oder nicht. In ſofern aber mein Wille in einer Sache liegt, kann nur Ich ſelbſt ihn herausziehen, und ſie kann nur mit meinem Willen an einen andern übergehen,

dessen Eigenthum sie ebenso nur mit seinem Willen wird; — Vertrag.

b. Vertrag.

§. 493.

Die zwei Willen und deren Uebereinkunft im Vertrage sind als Innerliches verschieden von dessen Realisirung, der Leistung. Die relativ-ideelle Aeußerung in der Stipulation enthält das wirkliche Aufgeben eines Eigenthums von dem einen, den Uebergang und die Aufnahme in den andern Willen. Der Vertrag ist an und für sich gültig und wird es nicht erst durch die Leistung des einen oder des andern; was einen unendlichen Regreß oder unendliche Theilung der Sache, der Arbeit, und der Zeit in sich schlösse. Die Aeußerung in der Stipulation ist vollständig und erschöpfend. Die Innerlichkeit des das Eigenthum aufgebenden und des dasselbe aufnehmenden Willens ist im Reiche des Vorstellens, und das Wort ist in diesem That und Sache (§. 462), und die vollgültige That, da der Wille hier nicht als moralischer (ob es ernstlich oder betrügerisch gemeint sey) in Betracht kommt, vielmehr nur Wille über eine äußerliche Sache ist.

§. 494.

Wie in der Stipulation sich das Substantielle des Vertrags von der Leistung als der reellen Aeußerung, die zur Folge herabgesetzt ist, unterscheidet; so wird damit in die Sache oder Leistung der Unterschied der unmittelbaren specifischen Beschaffenheit derselben von dem Substantiellen derselben, dem Werthe, gesetzt, in welchem jenes Qualitative sich in quantitative Bestimmtheit verändert; ein Eigenthum wird so vergleichbar mit einem andern und kann qualitativ ganz heterogenem gleichgesetzt werden. So wird es überhaupt als abstracte, allgemeine Sache gesetzt.

§. 495.

Der Vertrag, als eine aus der Willkür entstandene Ueber-

einkunft und über eine zufällige Sache enthält zugleich das Geſetztſeyn des accidentellen Willens; dieſer iſt dem Rechte eben ſowohl auch nicht angemeſſen und bringt ſo Unrecht hervor; wodurch aber das Recht, welches an und für ſich iſt, nicht aufgehoben wird, ſondern nur ein Verhältniß des Rechts zum Unrecht entſteht.

c. Das Recht gegen das Unrecht.

§. 496.

Das Recht als Daſeyn der Freiheit im Aeußerlichen, fällt in eine Mehrheit von Beziehungen auf dies Aeußerliche und auf die andern Perſonen (§. 491, 493 ff.). Dadurch giebt es 1) mehrere Rechtsgründe, von denen, indem das Eigenthum ſowohl nach der Seite der Perſon als der Sache ausſchließend individuell iſt, nur Einer das Rechte iſt, die aber, weil ſie gegeneinander ſind, gemeinſchaftlich als Schein des Rechts geſetzt werden, gegen welchen dieſes nun als das Recht an ſich beſtimmt iſt.

§. 497.

Indem gegen dieſen Schein das Eine Recht an ſich, noch in unmittelbarer Einheit mit den verſchiedenen Rechtsgründen, als affirmativ geſetzt, gewollt und anerkannt wird, liegt die Verſchiedenheit nur darin, daß dieſe Sache durch den beſondern Willen dieſer Perſonen unter das Recht ſubſumirt wird; — das unbefangene Unrecht. — Dieſes Unrecht iſt ein einfaches negatives Urtheil, welches den bürgerlichen Rechtsſtreit ausdrückt, zu deſſen Schlichtung ein drittes Urtheil erfordert wird, das, als das Urtheil des Rechts an ſich, ohne Intereſſe bei der Sache, und die Macht iſt, ſich gegen jenen Schein Daſeyn zu geben.

§. 498.

2) Wird aber der Schein des Rechts als ſolcher gegen das Recht-an-ſich von dem beſondern Willen gewollt, der hiermit

böse wird; so wird die äußerliche Anerkennung des Rechts von dessen Werthe getrennt und nur jene respectirt, indem dieses verletzt wird. Dies giebt das Unrecht des Betrugs; — das unendliche Urtheil als identisches (§. 173), — die beibehaltene formelle Beziehung mit Weglassung des Gehaltes.

§. 499.

3) In sofern endlich der besondere Wille sich dem Recht-an-sich in der Negation sowohl desselben selbst als dessen Anerkennung oder Scheins entgegenstellt, (— negativ unendliches Urtheil §. 173, in welchem sowohl die Gattung als die besondere Bestimmtheit, hier die erscheinende Anerkennung negirt wird) — ist er gewaltthätig-böser Wille, der ein Verbrechen begeht.

§. 500.

Solche Handlung ist als Verletzung des Rechts an und für sich nichtig. Als Wille und Denkendes stellt in ihr der Handelnde ein, aber formelles und nur von ihm anerkanntes Gesetz auf, ein Allgemeines, das für ihn gilt, und unter welches er durch seine Handlung zugleich sich selbst subsumirt hat. Die dargestellte Nichtigkeit dieser Handlung, die Ausführung in Einem dieses formellen Gesetzes und des Rechts-an-sich, zunächst durch einen subjectiven einzelnen Willen, ist die Rache, welche, weil sie von dem Interesse unmittelbarer particulärer Persönlichkeit ausgeht, zugleich eine neue Verletzung, ins Unendliche fort, ist. Dieser Progreß hebt sich gleichfalls in einem dritten Urtheil, das ohne Interesse ist, der Strafe, auf.

§. 501.

Das sich Geltendmachen des Rechts-an-sich ist vermittelt — α) dadurch, daß ein besonderer Wille, - - der Richter, dem Rechte angemessen ist und gegen das Verbrechen sich zu richten das Interesse hat, (was zunächst in der Rache zufällig ist,) — und β) durch die (zunächst gleichfalls zufällige) Macht der Ausführung, die durch den Verbrecher gesetzte Negation des Rechts zu negiren. Diese Negation des Rechts hat im Willen des Ver-

brechers ihre Exiſtenz; die Rache oder Strafe wendet ſich daher 1) an die Perſon oder das Eigenthum des Verbrechers, 2) und übt Zwang gegen denſelben aus. Der Zwang findet in dieſer Sphäre des Rechts überhaupt, ſchon gegen die Sache in der Ergreifung und in Behauptung derſelben gegen die Ergreifung eines Andern, Statt, da in dieſer Sphäre der Wille ſein Daſeyn unmittelbar in einer äußerlichen Sache (als ſolcher oder der Leiblichkeit) hat, und nur an dieſer ergriffen werden kann. — Mehr nicht, als möglich, aber iſt der Zwang, in ſofern Ich mich als frei aus jeder Exiſtenz, ja aus dem Umfange derſelben, dem Leben, herausziehen kann. Rechtlich iſt er nur als das Aufheben eines erſten, unmittelbaren Zwangs.

§. 502.

Es hat ſich ein Unterſchied vom Recht und vom ſubjectiven Willen entwickelt. Die Realität des Rechts, welche ſich der perſönliche Wille zunächſt auf unmittelbare Weiſe giebt, zeigt ſich durch den ſubjectiven Willen, — das dem Rechte-an-ſich Daſeyn gebende oder auch von demſelben ſich abſcheidende und ihm entgegenſetzende Moment, — vermittelt. Umgekehrt iſt der ſubjective Wille in dieſer Abſtraction, die Macht über das Recht zu ſeyn, für ſich ein Nichtiges; er hat weſentlich nur Wahrheit und Realität, indem er in ihm ſelbſt als das Daſeyn des vernünftigen Willens iſt, — Moralität.

Der Ausdruck Naturrecht, der für die philoſophiſche Rechtslehre gewöhnlich geweſen iſt, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in unmittelbarer Naturweiſe vorhandenes, oder ob es ſo gemeint ſey, wie es durch die Natur der Sache, d. i. den Begriff, ſich beſtimme. Jener Sinn iſt der vormals gewöhnlich gemeinte; ſo daß zugleich ein Naturzuſtand erdichtet worden iſt, in welchem das Naturrecht gelten ſolle, wogegen der Zuſtand der Geſellſchaft und des Staates vielmehr eine Beſchränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fodere und mit ſich bringe. In

der That aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit, — eine Selbstbestimmung, welche vielmehr das Gegentheil der Naturbestimmung ist. Das Recht der Natur ist darum das Daseyn der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand, ein Zustand der Gewaltthätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als daß aus ihm herauszugehen ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewaltthätigkeit des Naturzustandes.

B.

Die Moralität.

§. 503.

Das freie Individuum, im (unmittelbaren) Rechte nur Person, ist nun als Subject bestimmt, — in sich reflectirter Wille, so daß die Willensbestimmtheit überhaupt, als Daseyn in ihm, als die seinige, unterschieden sey von dem Daseyn der Freiheit in einer äußerlichen Sache. Damit, daß die Willensbestimmtheit so im Innern gesetzt ist, ist der Wille zugleich als ein besonderer, und es treten die weitern Besonderungen desselben und deren Beziehungen aufeinander ein. Die Willensbestimmtheit ist theils als die an-sich-seyende, — der Vernunft des Willens, das an sich Rechtliche (und Sittliche), — theils als das in der thätlichen Aeußerung vorhandene, sich begebende und mit derselben in Verhältniß kommende Daseyn. Der subjective Wille ist in sofern moralisch frei, als diese Bestimmungen innerlich als die seinigen gesetzt und von ihm gewollt werden. Seine thätliche Aeußerung mit dieser Freiheit ist Handlung,

in deren Aeußerlichkeit er nur Dasjenige als das Seinige anerkennt und ſich zurechnen läßt, was er davon gewußt und gewollt hat.

Dieſe ſubjective oder moraliſche Freiheit iſt es vornehmlich, welche im europäiſchen Sinne Freiheit heißt. Vermöge des Rechts derſelben muß der Menſch eine Kenntniß vom Unterſchiede des Guten und Böſen überhaupt eigens beſitzen; die ſittlichen wie die religiöſen Beſtimmungen ſollen nicht nur als äußerliche Geſetze und Vorſchriften einer Autorität den Anſpruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden, ſondern in ſeinem Herzen, Geſinnung, Gewiſſen, Einſicht u. ſ. f., ihre Zuſtimmung, Anerkennung oder ſelbſt Begründung haben. Die Subjectivität des Willens in ihm ſelbſt iſt Selbſtzweck, ſchlechthin weſentliches Moment.

Das Moraliſche muß in dem weitern Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloß das moraliſch-Gute bedeutet. Le Moral in der franzöſiſchen Sprache iſt dem Physique entgegengeſetzt und bedeutet das Geiſtige, Intellectuelle überhaupt. Das Moraliſche hat hier aber die Bedeutung einer Willensbeſtimmtheit, in ſofern ſie im Innern des Willens überhaupt iſt, und befaßt daher den Vorſatz und die Abſicht in ſich, wie das moraliſch-Böſe.

a. Der Vorſatz.

§. 504.

In ſofern die Handlung unmittelbar das Daſeyn betrifft, ſo iſt das Meinige in ſofern formell, als das äußerliche Daſeyn auch ſelbſtſtändig gegen das Subject iſt. Dieſe Aeußerlichkeit kann deſſen Handlung verkehren und Anderes zum Vorſchein bringen, als in dieſer gelegen hat. Obgleich alle Veränderung als ſolche, welche durch die Thätigkeit des Subjects geſetzt wird, That deſſelben iſt; ſo erkennt es dieſelbe darum nicht als ſeine Handlung, ſondern nur dasjenige Daſeyn in der That,

was in ſeinem Wiſſen und Willen lag, was ſein Vorſatz war, als das Seinige, — als ſeine Schuld, an.

b. Die Abſicht und das Wohl.

§. 505.

Die Handlung hat 1) nach ihrem empiriſch-concreten Inhalt eine Mannichfaltigkeit beſonderer Seiten und Zuſammenhänge; das Subject muß, der Form nach, die Handlung nach ihrer weſentlichen, dieſe Einzelnheiten in ſich befaſſenden Beſtimmung gewußt und gewollt haben; — Recht der Abſicht. — Der Vorſatz betrifft nur das unmittelbare Daſeyn, die Abſicht aber das Subſtantielle und den Zweck deſſelben. 2) Das Subject hat eben ſo das Recht, daß die Beſonderheit des Inhalts in der Handlung, der Materie nach, nicht eine ihm äußerliche ſey, ſondern die eigene Beſonderheit des Subjects, ſeine Bedürfniſſe, Intereſſen und Zwecke enthalte, welche, in Einen Zweck gleichfalls zuſammengefaßt, wie in der Glückſeligkeit (§. 479), ſein Wohl ausmachen; — das Recht des Wohls. Die Glückſeligkeit iſt vom Wohl nur dadurch unterſchieden, daß erſtere als ein unmittelbares Daſeyn überhaupt, letzteres aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgeſtellt wird.

§. 506.

Aber die Weſentlichkeit der Abſicht iſt zunächſt die abſtracte Form der Allgemeinheit, und an der empiriſch-concreten Handlung kann die Reflexion dieſe und jene beſondere Seite in dieſe Form ſetzen und damit als weſentlich zur Abſicht machen oder die Abſicht auf ſie einſchränken, wodurch die gemeinte Weſentlichkeit der Abſicht und die wahrhafte der Handlung in den größten Widerſpruch (wie eine gute Abſicht bei einem Verbrechen) geſetzt werden können. — Ebenſo iſt das Wohl abſtract, und kann in Dies oder Jenes geſetzt werden; es iſt, als dieſem Subjecte angehörig, überhaupt etwas Beſonderes.

c. Das Gute und das Böſe.

§. 507.

Die Wahrheit dieſer Beſonderheiten und das Concrete ihres Formalismus iſt der Inhalt des allgemeinen, an- und für ſich ſeyenden Willens, das Geſetz und die Subſtanz aller Beſtimmtheit, — das an und für ſich Gute daher der abſolute Endzweck der Welt, und die Pflicht für das Subject, welches die Einſicht in das Gute haben, daſſelbe ſich zur Abſicht machen und durch ſeine Thätigkeit hervorbringen ſoll.

§. 508.

Aber das Gute iſt zwar das an ihm ſelbſt beſtimmte Allgemeine des Willens, und ſchließt ſo die Beſonderheit in ſich; in ſofern jedoch dieſe zunächſt ſelbſt noch abſtract iſt, iſt kein Princip der Beſtimmung vorhanden; das Beſtimmen tritt daher auch außerhalb jenes Allgemeinen auf, und als Beſtimmen des freien, gegen daſſelbe für ſich ſeyenden Willens erwacht hier der tiefſte Widerſpruch. α) Um des unbeſtimmten Beſtimmens des Guten willen giebt es überhaupt mancherlei Gutes und vielerlei Pflichten, deren Verſchiedenheit dialektiſch gegen einander iſt, und ſie in Colliſion bringt. Zugleich ſollen ſie in Uebereinſtimmung ſtehen um der Einheit des Guten willen, und dennoch iſt jede, — ob ſie ſchon eine beſondere iſt, — als Pflicht und als Gut abſolut. Das Subject ſoll die Dialektik ſeyn, welche eine Verbindung derſelben mit Ausſchließung der andern und ſonach mit Aufhebung dieſes abſoluten Geltens beſchließe.

§. 509.

β) Dem Subject, das im Daſeyn ſeiner Freiheit weſentlich als ein Beſonderes iſt, ſoll um dieſes Daſeyns ſeiner Freiheit willen ſein Intereſſe und Wohl weſentlicher Zweck und darum Pflicht ſeyn. Zugleich aber im Zwecke des Guten, welches das nicht Beſondere, ſondern nur Allgemeine des Willens iſt,

ſoll das beſondere Intereſſe kein Moment ſeyn. Um dieſer Selbſtſtändigkeit beider Beſtimmungen willen iſt es gleichfalls zufällig, ob ſie harmoniren. Aber ſie *ſollen* harmoniren, weil überhaupt das Subject als Einzelnes und Allgemeines *an ſich* Eine Identität iſt.

γ) Das Subject iſt aber nicht nur in ſeinem Daſeyn Beſonderes überhaupt, ſondern eine Form ſeines Daſeyns iſt auch, *abſtracte* Gewißheit ſeiner ſelbſt, abſtracte Reflexion der Freiheit in ſich zu ſeyn. So iſt es von der Vernunft des Willens unterſchieden und fähig, ſich das Allgemeine ſelbſt zu einem Beſondern und damit zu einem Scheine zu machen. Das Gute iſt ſo als ein Zufälliges für das Subject geſetzt, welches ſich hiernach zu einem, dem Guten Entgegengeſetzten entſchließen, — *böſe* ſeyn kann.

§. 510.

δ) Die äußere Objectivität, gleichfalls nach dem eingetretenen Unterſchiede des ſubjectiven Willens (§. 503) macht gegen die innerlichen Beſtimmungen des Willens das andere ſelbſtſtändige Extrem, eine eigenthümliche Welt für ſich aus. Es iſt daher zufällig, ob ſie mit den ſubjectiven Zwecken zuſammenſtimmt, ob das *Gute* ſich in ihr realiſirt und das *Böſe*, der an und für ſich nichtige Zweck, in ihr nichtig iſt; — ferner ob das Subject ſein Wohl in ihr findet, und näher ob das *gute* Subject in ihr *glücklich*, und das *böſe unglücklich* wird. Zugleich aber ſoll die Welt das Weſentliche, die gute Handlung in ſich ausführen laſſen, wie dem *guten* Subjecte die Befriedigung ſeines beſondern Intereſſes gewähren, dem *böſen* aber verſagen, ſo wie das Böſe ſelbſt zu nichte machen.

§. 511.

Der allſeitige Widerſpruch, welchen dieſes vielfache *Sollen*, — das abſolute Seyn, welches doch zugleich nicht iſt, — ausdrückt, enthält die abſtracteſte Analyſe des Geiſtes in ihm ſelbſt, ſein tiefſtes In-ſich-gehen. Die Beziehung der ſich wider-

ſprechenden Beſtimmungen aufeinander iſt nur die abſtracte Gewißheit ſeiner ſelbſt, und für dieſe Unendlichkeit der Subjectivität iſt der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht eben ſowohl, als auch nicht; ſie iſt es, welche ſich als das Wählende und Entſcheidende weiß. Dieſe ſich auf ihre Spitze ſtellende reine Gewißheit ſeiner ſelbſt erſcheint in den zwei unmittelbar in einander übergehenden Formen, des Gewiſſens und des Böſen. — Jenes iſt der Wille des Guten, welches aber in dieſer reinen Subjectivität das nicht Objective, nicht Allgemeine, das Unſagbare iſt, und über welches das Subject ſich in ſeiner Einzelnheit entſcheidend weiß. — Das Böſe aber iſt dieſes ſelbe Wiſſen ſeiner Einzelnheit als des Entſcheidenden, in ſofern ſie nicht in dieſer Abſtraction bleibt, ſondern gegen das Gute ſich den Inhalt eines ſubjectiven Intereſſes giebt.

§. 512.

Dieſe höchſte Spitze des Phänomens des Willens, der bis zu dieſer abſoluten Eitelkeit, — einem nicht-objectiven, ſondern nur ſeiner ſelbſt gewiſſen Gutſeyn, und einer Gewißheit ſeiner ſelbſt in der Nichtigkeit des Allgemeinen, — verflüchtigt iſt, ſinkt unmittelbar in ſich zuſammen. Das Böſe als die innerſte Reflexion der Subjectivität in ſich gegen das Objective und Allgemeine, das ihr nur Schein iſt, iſt Daſſelbe, was die gute Geſinnung des abſtracten Guten, welche der Subjectivität die Beſtimmung deſſelben vorbehält; — das ganz abſtracte Scheinen, das unmittelbare Verkehren und Vernichten ſeiner ſelbſt. Das Reſultat, die Wahrheit dieſes Scheinens, iſt nach ſeiner negativen Seite die abſolute Nichtigkeit dieſes Wollens, das für ſich gegen das Gute, wie des Guten, das nur abſtract ſeyn ſoll; nach der affirmativen Seite im Begriffe iſt, ſo in ſich zuſammenfallend, jenes Scheinen dieſelbe einfache Allgemeinheit des Willens, welche das Gute iſt. Die Subjectivität in dieſer ihrer Identität mit demſelben iſt nur die unendliche Form, deſſen Bethätigung und Entwicklung; es iſt damit der Standpunkt des

bloßen Verhältniſſes beider gegeneinander und des Sollens verlaſſen, und zur Sittlichkeit übergegangen.

C.

Die Sittlichkeit.

§. 513.

Die Sittlichkeit iſt die Vollendung des objectiven Geiſtes, die Wahrheit des ſubjectiven und des objectiven Geiſtes ſelbſt. Die Einſeitigkeit von dieſem iſt, ſeine Freiheit theils unmittelbar in der Realität, daher im Aeußern, der Sache, theils in dem Guten als einem abſtract-Allgemeinen zu haben; — die Einſeitigkeit des ſubjectiven Geiſtes iſt, gleichfalls abſtract gegen das Allgemeine in ſeiner innerlichen Einzelnheit ſelbſtbeſtimmend zu ſeyn. Dieſe Einſeitigkeiten aufgehoben, — ſo iſt die ſubjective Freiheit als der an-und für ſich allgemeine vernünftige Wille, der in dem Bewußtſeyn der einzelnen Subjectivität ſein Wiſſen von ſich und die Geſinnung, wie ſeine Bethätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit zugleich als Sitte hat, — die ſelbſtbewußte Freiheit zur Natur geworden.

§. 514.

Die frei ſich wiſſende Subſtanz, in welcher das abſolute Sollen eben ſo ſehr Seyn iſt, hat als Geiſt eines Volkes Wirklichkeit. Die abſtracte Diremtion dieſes Geiſtes iſt die Vereinzelung in Perſonen, von deren Selbſtſtändigkeit er die innere Macht und Nothwendigkeit iſt. Die Perſon aber weiß als denkende Intelligenz jene Subſtanz als ihr eigenes Weſen, — hört in dieſer Geſinnung auf, Accidenz derſelben zu ſeyn, — ſchaut ſie als ihren abſoluten Endzweck in der Wirklichkeit ſowohl als erreichtes Dieſſeits an, als ſie denſelben durch ihre Thä-

tigkeit hervorbringt, aber als Etwas, das vielmehr ſchlechthin iſt; ſo vollbringt ſie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das Ihrige und als Seyendes und hat in dieſer Nothwendigkeit ſich ſelbſt und ihre wirkliche Freiheit.

§. 515.

Weil die Subſtanz die abſolute Einheit der Einzelnheit und der Allgemeinheit der Freiheit iſt, ſo iſt die Wirklichkeit und Thätigkeit jedes Einzelnen für ſich zu ſeyn und zu ſorgen, ſowohl durch das vorausgeſetzte Ganze bedingt, in deſſen Zuſammenhang allein vorhanden, — als auch ein Uebergehen in ein allgemeines Product. — Die Geſinnung der Individuen iſt das Wiſſen der Subſtanz und der Identität aller ihrer Intereſſen mit dem Ganzen; — und daß die andern Einzelnen gegenſeitig ſich nicht nur in dieſer Identität wiſſen und wirklich ſind, iſt das Vertrauen, — die wahrhafte, ſittliche Geſinnung.

§. 516.

Die Beziehungen des Einzelnen in den Verhältniſſen, zu denen ſich die Subſtanz beſondert, machen ſeine ſittlichen Pflichten aus. Die ſittliche Perſönlichkeit, d. i. die Subjectivität, die von dem ſubſtantiellen Leben durchdrungen iſt, iſt Tugend. In Beziehung auf äußerliche Unmittelbarkeit, auf ein Schickſal, iſt die Tugend ein Verhalten zum Seyn als nicht Negativem, und dadurch ruhiges Beruhen in ſich ſelbſt; — in Beziehung auf die ſubſtantielle Objectivität, auf das Ganze der ſittlichen Wirklichkeit, iſt ſie Vertrauen, abſichtliches Wirken für dieſelbe und Fähigkeit, für ſie ſich aufzuopfern; — in Beziehung auf die Zufälligkeit der Verhältniſſe mit Anderen, zuerſt Gerechtigkeit und dann wohlwollende Neigung; in welcher Sphäre wie im Verhalten zu ihrem eigenen Daſeyn und Leiblichkeit die Individualität ihren beſondern Charakter, Temperament u. ſ. f. als Tugenden ausdrückt.

§. 517.

Die sittliche Substanz ist

AA. als unmittelbarer oder natürlicher Geist, — die Familie;

BB. die relative Totalität der Beziehungen der Individuen als selbstständiger Personen auf einander in einer formellen Allgemeinheit, — die bürgerliche Gesellschaft.

CC. die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, — die Staatsverfassung.

AA.
Die Familie.

§. 518.

Der sittliche Geist, in seiner Unmittelbarkeit, enthält das natürliche Moment, daß das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der Gattung, sein substantielles Daseyn hat, — das Geschlechtsverhältniß, aber erhoben in geistige Bestimmung; — die Einigkeit der Liebe und der Gesinnung des Zutrauens; — der Geist ist als Familie empfindender Geist.

§. 519.

1) Der Unterschied der natürlichen Geschlechter erscheint ebenso zugleich als ein Unterschied der intellectuellen und sittlichen Bestimmung. Die Persönlichkeiten verbinden sich hier nach ihrer ausschließenden Einzelnheit zu Einer Person; die subjective Innigkeit, zu substantieller Einheit bestimmt, macht diese Vereinung zu einem sittlichen Verhältnisse, — zur Ehe. Die substantielle Innigkeit macht die Ehe zu einem ungetheilten Bande der Personen, — zu monogamischer Ehe; die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes. Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und particulären Interessen.

§. 520.

2) Das Eigenthum der Familie als Einer Perſon erhält durch die Gemeinſchaft, in der in Beziehung auf daſſelbe gleichfalls die verſchiedenen, die Familie ausmachenden Individuen ſtehen, — wie der Erwerb, die Arbeit und Vorſorge, — ein ſittliches Intereſſe.

§. 521.

Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächſt als urſprünglich (§. 519) im Schließen der Ehe geſetzte Sittlichkeit realiſirt ſich in der zweiten Geburt der Kinder, der geiſtigen, — der Erziehung derſelben zu ſelbſtſtändigen Perſonen.

§. 522.

3) Durch dieſe Selbſtſtändigkeit treten die Kinder aus der concreten Lebendigkeit der Familie, der ſie urſprünglich angehören, ſind für ſich geworden, aber beſtimmt, eine neue ſolche wirkliche Familie zu ſtiften. Der Auflöſung geht die Ehe weſentlich durch das natürliche Moment, das in ihr enthalten iſt, — den Tod der Ehegatten, — zu; aber auch die Innigkeit, als die nur empfindende Subſtantialität, iſt an ſich dem Zufall und der Vergänglichkeit unterworfen. Nach dieſer Zufälligkeit gerathen die Mitglieder der Familie in das Verhältniß von Perſonen gegen einander, und damit erſt treten, — was dieſem Bande an ſich fremd iſt, — rechtliche Beſtimmungen in daſſelbe ein.

BB.

Die bürgerliche Geſellſchaft.

§. 523.

Die Subſtanz, als Geiſt ſich abſtract in viele Perſonen (die Familie iſt nur Eine Perſon), in Familien oder Einzelne beſondernd, die in ſelbſtſtändiger Freiheit und als Beſondere für ſich ſind, verliert zunächſt ihre ſittliche Beſtimmung, indem dieſe Perſonen als ſolche nicht die abſolute Einheit, ſondern ihre

eigene Besonderheit und ihr Fürsichseyn in ihrem Bewußtseyn und zu ihrem Zwecke haben, — das System der Atomistik. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbstständigen Extremen und von deren besondern Interessen; die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft, oder als äußerer Staat.

a. Das System der Bedürfnisse.

§. 524.

α) Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen. Die unmittelbare Besitzergreifung (§. 488) von äußern Gegenständen, als Mitteln hiezu, findet in dem Zustande, worin dieser Standpunkt der Vermittlung realisirt ist, nicht mehr oder kaum Statt; die Gegenstände sind Eigenthum. Deren Erwerb ist einerseits durch den Willen der Besitzer, der als besonderer die Befriedigung der mannichfaltig bestimmten Bedürfnisse zum Zwecke hat, bedingt und vermittelt, so wie andererseits durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch eigene Arbeit; diese Vermittelung der Befriedigung durch die Arbeit Aller macht das allgemeine Vermögen aus.

§. 525.

β) In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, daß der Verstand an ihnen unterscheidet und dadurch sie selbst, wie die Mittel für diese Unterschiede, ins Unbestimmte vervielfältigt, und beides immer abstracter macht; diese Vereinzelung des Inhalts durch Abstraction giebt die Theilung der Arbeit. Die Gewohnheit dieser Abstraction im Genusse, Kenntniß, Wissen und Benehmen macht die Bildung in dieser Sphäre, — überhaupt die formelle Bildung aus.

§. 526.

Die damit zugleich abſtractere Arbeit führt einerſeits durch ihre Einförmigkeit auf die Leichtigkeit der Arbeit und die Vermehrung der Production, andererſeits zur Beſchränkung auf Eine Geſchicklichkeit und damit zur unbedingten Abhängigkeit von dem geſellſchaftlichen Zuſammenhange. Die Geſchicklichkeit ſelbſt wird auf dieſe Weiſe mechaniſch und bekommt die Fähigkeit, an die Stelle menſchlicher Arbeit die Maſchine treten zu laſſen.

§. 527.

γ) Die concrete Theilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenſo ein allgemeines Geſchäft iſt, in die beſondern, nach den Momenten des Begriffs beſtimmten Maſſen, welche eine eigenthümliche Subſiſtenzbaſis und im Zuſammenhange damit entſprechende Weiſen der Arbeit, der Bedürfniſſe und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Intereſſen, ſo wie der geiſtigen Bildung und Gewohnheit beſitzen, — macht den *Unterſchied der Stände*. — Die Individuen theilen ſich denſelben nach natürlichem Talent, nach Geſchicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher beſtimmten, feſten Sphäre angehörig, haben ſie ihre wirkliche Exiſtenz, welche als Exiſtenz weſentlich eine beſondere iſt, — und in derſelben ihre *Sittlichkeit* als *Rechtſchaffenheit*, ihr Anerkanntſeyn und ihre *Ehre*.

Wo bürgerliche Geſellſchaft und damit Staat vorhanden iſt, treten die Stände in ihrem Unterſchiede ein; denn die allgemeine Subſtanz als lebendig *exiſtirt*, nur inſofern ſie ſich organiſch *beſondert*; die Geſchichte der Verfaſſungen iſt die Geſchichte der Ausbildung dieſer Stände, der rechtlichen Verhältniſſe der Individuen zu denſelben, und ihrer zu einander und zu ihrem Mittelpunkte.

§. 528.

Der *ſubſtantielle, natürliche* Stand hat an dem fruchtbaren *Grund* und *Boden* ein natürliches und feſtes Vermögen, ſeine Thätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch

Naturbeſtimmungen, und ſeine Sittlichkeit gründet ſich auf Glauben und Vertrauen. — Der zweite, der reflectirte Stand, — iſt auf das Vermögen der Geſellſchaft, auf das in Vermittlung, Vorſtellung und in ein Zuſammen der Zufälligkeiten geſtellte Element, und das Individuum auf ſeine ſubjective Geſchicklichkeit, Talent, Verſtand und Fleiß angewieſen. — Der dritte, — der denkende Stand — hat die allgemeinen Intereſſen zu ſeinem Geſchäfte; wie der zweite, hat er eine durch die eigene Geſchicklichkeit vermittelte und, wie der erſte, eine aber durch das Ganze der Geſellſchaft geſicherte Subſiſtenz.

b. Die Rechtspflege.

§. 529.

Das Princip der zufälligen Beſonderheit, ausgebildet zu dem durch natürliches Bedürfniß und freie Willkür vermittelten Syſteme allgemeiner Verhältniſſe deſſelben und einem Gange äußerlicher Nothwendigkeit, hat in ihm als die für ſich feſte Beſtimmung der Freiheit zunächſt das formelle Recht. 1) Die dem Rechte in dieſer Sphäre verſtändigen Bewußtſeyns zukommende Verwirklichung iſt, daß es als das feſte Allgemeine zum Bewußtſeyn gebracht, in ſeiner Beſtimmtheit gewußt und geſetzt ſey als das Geltende; — das Geſetz.

Das Poſitive der Geſetze betrifft zunächſt nur ihre Form, überhaupt als gültige und gewußte zu ſeyn; womit zugleich die Möglichkeit gegeben iſt, von Allen auf gewöhnliche, äußerliche Weiſe gewußt zu werden. Der Inhalt kann dabei an ſich vernünftig oder auch unvernünftig und damit unrecht ſeyn. Aber indem das Recht, als im beſtimmten Daſeyn begriffen, ein entwickeltes iſt und ſein Inhalt ſich, um die Beſtimmtheit zu gewinnen, analyſirt; ſo verfällt dieſe Analyſe wegen der Endlichkeit des Stoffes in den Progreß der ſchlechten Unendlichkeit; die ſchließliche Beſtimmtheit, die ſchlechthin weſentlich iſt und dieſen Progreß der Unwirklichkeit

abbricht, kann in dieſer Sphäre des Endlichen nur auf eine mit Zufälligkeit und Willkür verbundene Weiſe erhalten werden; ob drei Jahre, 10 Thaler u. ſ. f. oder nur $2\frac{1}{2}$, $2\frac{3}{4}$, $2\frac{4}{5}$ u. ſ. f. Jahre, und ſo fort ins Unendliche, das Gerechte wäre, läßt ſich auf keine Weiſe durch den Begriff entſcheiden, und doch iſt das Höhere, daß entſchieden wird. So tritt von ſelbſt, aber freilich nur an den Enden des Beſtimmens, an der Seite des äußerlichen Daſeyns, das Poſitive als Zufälligkeit und Willkürlichkeit in das Recht ein. Es geſchieht. Dies und iſt in allen Geſetzgebungen von jeher von ſelbſt geſchehen; es iſt nur nöthig, ein beſtimmtes Bewußtſeyn hierüber zu haben gegen das vermeinte Ziel und Gerede, als ob nach allen Seiten hin das Geſetz durch Vernunft oder rechtlichen Verſtand, durch lauter vernünftige und verſtändige Gründe, beſtimmt werden könnte und ſollte. Es iſt die leere Meinung von Vollkommenheit, ſolche Erwartung und Forderung an die Sphäre des Endlichen zu machen.

Diejenigen, welchen Geſetze ſogar ein Uebel und Unheiliges ſind, und die das Regieren und Regiertwerden aus natürlicher Liebe, angeſtammter Göttlichkeit oder Adeligkeit, durch Glauben und Vertrauen für den ächten, die Herrſchaft der Geſetze aber für den verdorbenen und ungerechten Zuſtand halten, — Die überſehen den Umſtand, daß die Geſtirne u. ſ. f., wie auch das Vieh, nach Geſetzen und zwar gut regiert werden, — Geſetzen, welche jedoch in dieſen Gegenſtänden nur innerlich, nicht für ſie ſelbſt, nicht als geſetzte Geſetze ſind, — daß der Menſch aber Dies iſt, ſein Geſetz zu wiſſen, und daß er darum wahrhaft nur ſolchem gewußten Geſetze gehorchen kann, wie ſein Geſetz nur als gewußtes, ein gerechtes Geſetz ſeyn kann, ſonſt aber ſchon nach dem weſentlichen Inhalt Zufälligkeit und Willkür, oder wenigſtens damit vermiſcht und verunreinigt ſeyn muß.

Dieſelbe leere Forderung der Vollkommenheit wird für das

Gegentheil des Obigen, nämlich für die Meinung der Unmöglichkeit oder Unthunlichkeit eines Gesetzbuches gebraucht. Es tritt dabei der weitere Gedankenmangel ein, die wesentlichen und allgemeinen Bestimmungen mit dem besondern Detail in Eine Classe zu setzen. Der endliche Stoff ist ins Schlechtunendliche fort bestimmbar; aber dieser Fortgang ist nicht, wie er im Raume z. B. vorgestellt wird, ein Erzeugen von Raumbestimmungen derselben Qualität wie die vorhergehenden, sondern ein Fortgehen in Specielleres und immer Specielleres durch den Scharfsinn des analysirenden Verstandes, der neue Unterscheidungen erfindet, welche neue Entscheidungen nöthig machen. Wenn die Bestimmungen dieser Art gleichfalls den Namen neuer Entscheidungen oder neuer Gesetze erhalten, so nimmt im Verhältnisse des Weitergehens dieser Entwicklung das Interesse und der Gehalt dieser Bestimmungen ab. Sie fallen innerhalb der bereits bestehenden substantiellen, allgemeinen Gesetze; wie Verbesserungen an einem Boden, einer Thüre u. s. f. innerhalb des Hauses fallen und wohl etwas Neues, aber nicht ein Haus sind. Hat die Gesetzgebung eines ungebildeten Zustandes bei einzelnen Bestimmungen angefangen und diese ihrer Natur nach immerfort vermehrt; so entsteht im Fortgange dieser Menge im Gegentheil das Bedürfniß eines einfacheren Gesetzbuches, d. h. des Zusammenfassens jener Menge von Einzelnheiten in ihre allgemeinen Bestimmungen, welche zu finden und auszusprechen zu wissen dem Verstande und der Bildung eines Volkes ziemt; — wie in England diese Fassung der Einzelnheiten in allgemeine Formen, welche in der That erst den Namen von Gesetzen verdienen, kürzlich vom Minister Peel, der sich dadurch den Dank, ja die Bewunderung seiner Landsleute gewonnen, nach einigen Seiten hin angefangen worden ist.

§. 530.

2) Die positive Form der Gesetze, als Gesetze ausge-

ſprochen und bekannt gemacht zu ſeyn, iſt Bedingung der äußerlichen Verbindlichkeit gegen dieſelben, indem ſie als Geſetze des ſtrengen Rechts nur den abſtracten, (d. i. ſelbſt an ſich äußerlichen), nicht den moraliſchen oder ſittlichen Willen betreffen. Die Subjectivität, auf welche der Wille nach dieſer Seite ein Recht hat, iſt hier nur das Bekanntſeyn. Dies ſubjective Daſeyn iſt als Daſeyn des An-und-für-ſich-ſeyenden in dieſer Sphäre, — des Rechts, — zugleich äußerlich objectives Daſeyn, als allgemeines Gelten und Nothwendigkeit.

Das Rechtliche des Eigenthums und der Privathandlungen über daſſelbe erhält nach der Beſtimmung, daß das Rechtliche ein Geſetztes, Anerkanntes und dadurch Gültiges ſey, durch die Förmlichkeiten ſeine allgemeine Garantie.

§. 531.

3) Die Nothwendigkeit, zu welcher das objective Daſeyn ſich beſtimmt, erhält das Rechtliche in der Rechtspflege. Das Recht-an-ſich hat ſich dem Gerichte, dem individualiſirten Rechte, als bewieſen darzuſtellen; wobei das Recht-an-ſich von dem beweisbaren unterſchieden ſeyn kann. Das Gericht erkennt und handelt im Intereſſe des Rechts als ſolchen, benimmt der Exiſtenz deſſelben ſeine Zufälligkeit und verwandelt insbeſondere dieſe Exiſtenz, wie ſie als Rache iſt, in Strafe. (§. 500.)

Die Vergleichung der beiden Arten oder vielmehr Momente der Ueberzeugung der Richter über den Thatbeſtand einer Handlung in Beziehung auf den Angeklagten, — entweder durch die bloßen Umſtände und Zeugniſſe Anderer, — oder durch das ferner gefoderte Hinzukommen des Geſtändniſſes des Beklagten, macht die Hauptſache in der Frage über die ſogenannten Geſchwornengerichte aus. Es iſt eine weſentliche Beſtimmung, daß die beiden Beſtandtheile eines richterlichen Erkenntniſſes, — das Urtheil über den Thatbeſtand, und das Urtheil als Anwendung des Geſetzes auf denſelben, — weil ſie an ſich verſchiedene Seiten ſind, als verſchie-

dene Functionen ausgeübt werden. Durch die genannte Inſtitution ſind ſie ſogar verſchieden qualificirten Collegien zugetheilt; von denen das eine ausdrücklich nicht aus Individuen, die zum Fache der amtlichen Richter gehören, beſtehen ſoll. Jenen Unterſchied der Functionen bis zu dieſer Trennung in den Gerichten zu treiben, beruht mehr auf außerweſentlichen Rückſichten; die Hauptſache bleibt nur die abgeſonderte Ausübung jener an ſich verſchiedenen Seiten. — Wichtiger iſt, ob das Eingeſtändniß des eines Verbrechens Beſchuldigten zur Bedingung eines Strafurtheils zu machen ſey oder nicht. Die Inſtitution des Geſchwornengerichts abſtrahirt von dieſer Bedingung. Worauf es ankommt, iſt, daß die Gewißheit, vollends in dieſem Boden, von der Wahrheit unzertrennlich iſt; das Geſtändniß aber iſt als die höchſte Spitze der Vergewiſſerung anzuſehen, welche ihrer Natur nach ſubjectiv iſt; die letzte Entſcheidung liegt daher in demſelben; an dieſen Punkt hat der Beklagte daher ein abſolutes Recht für die Schließlichkeit des Beweiſes und der Ueberzeugung der Richter. — Unvollſtändig iſt dies Moment, weil es nur Ein Moment iſt; aber noch unvollkommener iſt das andere eben ſo abſtract genommen, das Beweiſen aus bloßen Umſtänden und Zeugniſſen; und die Geſchwornen ſind weſentlich Richter, und ſprechen ein Urtheil. Inſofern ſie auf ſolche objective Beweiſe angewieſen ſind, zugleich aber die unvollſtändige Gewißheit, in ſofern ſie nur in ihnen iſt, zugelaſſen wird, enthält das Geſchwornengericht die (eigentlich barbariſchen Zeiten angehörige) Vermengung und Verwechslung von objectiven Beweiſen und von ſubjectiver, ſogenannter moraliſcher, Ueberzeugung. — Extraordinäre Strafen für eine Ungereimtheit zu erklären iſt leicht, und vielmehr zu flach, ſich ſo an den bloßen Namen zu ſtoßen. Der Sache nach enthält dieſe Beſtimmung den Unterſchied von objectiven Beweiſen mit oder ohne das

Moment jener absoluten Vergewisserung, die im Eingeständnisse liegt.

§. 532.

Die Rechtspflege hat die Bestimmung, nur die abstracte Seite der Freiheit der Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur Nothwendigkeit zu bethätigen. Aber diese Bethätigung beruht zunächst auf der particulären Subjectivität des Richters, indem deren selbst nothwendige Einheit mit dem Recht-an-sich hier noch nicht vorhanden ist. Umgekehrt ist die blinde Nothwendigkeit des Systems der Bedürfnisse noch nicht in das Bewußtseyn des Allgemeinen erhoben und von solchem aus bethätigt.

c. Die Polizei und die Corporation.

§. 533.

Die Rechtspflege schließt von selbst das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus und überläßt der Zufälligkeit sowohl das Geschehen von Verbrechen als die Rücksicht auf die Wohlfahrt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses und zwar zugleich, als des Menschen, auf eine feste allgemeine Weise, d. i. die Sicherung dieser Befriedigung, der Zweck. In der Mechanik aber der Nothwendigkeit der Gesellschaft ist auf die mannichfaltigste Weise die Zufälligkeit dieser Befriedigung vorhanden, sowohl in Rücksicht der Wandelbarkeit der Bedürfnisse selbst, an denen Meinung und subjectives Belieben einen großen Antheil haben, als durch die Localitäten, die Zusammenhänge eines Volkes mit andern, durch Irrthümer und Täuschungen, welche in einzelne Theile des ganzen Räderwerks gebracht werden können und dasselbe in Unordnung zu bringen vermögen, wie auch insbesondere durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen, aus jenem allgemeinen Vermögen für sich zu erwerben. Der Gang jener Nothwendigkeit giebt die Besonderheiten, durch die er bewirkt wird, zugleich auch preis, enthält nicht für sich den affirmativen Zweck der Sicherung der

Befriedigung der Einzelnen, ſondern kann in Anſehung derſelben ſowohl angemeſſen ſeyn wie auch nicht; und die Einzelnen ſind ſich hier der moraliſch berechtigte Zweck.*

§. 534.

Das Bewußtſeyn des weſentlichen Zwecks, die Kenntniß der Wirkungsweiſe der Mächte und wandelbaren Ingredienzien, aus denen jene Nothwendigkeit zuſammengeſetzt iſt, und das Feſthalten jenes Zwecks in ihr und gegen ſie, hat zum Concreten der bürgerlichen Geſellſchaft einerſeits das Verhältniß einer äußerlichen Allgemeinheit; dieſe Ordnung iſt als thätige Macht der äußerliche Staat, welcher, in ſofern ſie in dem Höhern, dem ſubſtantiellen Staate wurzelt, als Staats-Polizei erſcheint. Andererſeits bleibt in dieſer Sphäre der Beſonderheit der Zweck ſubſtantieller Allgemeinheit und deren Bethätigung auf das Geſchäft beſonderer Zweige und Intereſſen beſchränkt; — die Corporation, in welcher der beſondere Bürger als Privatmann die Sicherung ſeines Vermögens findet, eben ſo ſehr als er darin aus ſeinem einzelnen Privatintereſſe heraustritt, und eine bewußte Thätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck, wie in den rechtlichen und Standespflichten ſeine Sittlichkeit, hat.

CC.

Der Staat.

§. 535.

Der Staat iſt die ſelbſtbewußte ſittliche Subſtanz, — die Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Geſellſchaft; dieſelbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe iſt, iſt ſein Weſen, das aber zugleich durch das zweite Princip des wiſſenden und aus ſich thätigen Wollens die Form gewußter Allgemeinheit erhält, welche — ſo wie deren im Wiſſen ſich entwickelnde Beſtimmungen — die wiſſende Subjectivität zum Inhalte und abſoluten Zwecke hat, ſo daß dieſe für ſich dies Vernünftige will.

§. 536.

Der Staat iſt α) zunächſt ſeine innere Geſtaltung als ſich auf ſich beziehende Entwicklung, — das innere Staatsrecht oder die Verfaſſung; er iſt β) beſonderes Individuum, ſo im Verhältniſſe zu andern beſondern Individuen, — das äußere Staatsrecht; γ) aber dieſe beſondern Geiſter ſind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geiſtes in ſeiner Wirklichkeit, — die Weltgeſchichte.

a. Inneres Staatsrecht.

§. 537.

Das Weſen des Staates iſt das an- und für ſich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, — aber, als ſich wiſſend und bethätigend, ſchlechthin Subjectivität und als Wirklichkeit Ein Individuum. Sein Werk überhaupt beſteht, in Beziehung auf das Extrem der Einzelnheit als der Menge der Individuen, in dem gedoppelten, — einmal ſie als Perſonen zu erhalten, ſomit das Recht zur nothwendigen Wirklichkeit zu machen, und dann ihr Wohl, das zunächſt Jeder für ſich beſorgt, das jedoch ſchlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu ſchützen und die bürgerliche Geſellſchaft zu leiten, — das andremal aber beides und die ganze Geſinnung und Thätigkeit des Einzelnen, als der für ſich ein Centrum zu ſeyn ſtrebt, in das Leben der allgemeinen Subſtanz zurückzuführen, und in dieſem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu thun, und ſie in ſubſtantieller Immanenz zu erhalten.

§. 538.

Die Geſetze ſprechen die Inhalts-Beſtimmungen der objectiven Freiheit aus. Erſtens für das unmittelbare Subject, deſſen ſelbſtſtändige Willkür und beſonderes Intereſſe, ſind ſie Schranken. Aber ſie ſind zweitens abſoluter Endzweck und das allgemeine Werk; — ſo werden ſie durch die Functionen der verſchiedenen, ſich aus der allgemeinen Beſonderung weiter

vereinzelnden Stände, und durch alle Thätigkeit und Privat-Sorge der Einzelnen hervorgebracht; — und drittens sind sie die Substanz ihres darin freien Wollens und ihrer Gesinnung, und so als geltende Sitte dargestellt.

§. 539.

Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisirtes, in die besondern Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem Einen, wenn gleich nicht als Begriff gewußten, Begriffe des vernünftigen Willens ausgehend, denselben als ihr Resultat fortdauernd produciren. Die Verfassung ist diese Gegliederung der Staatsmacht. Sie enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, in sofern er in den Individuen nur an sich der allgemeine ist, theils zum Bewußtseyn und Verständniß seiner selbst komme und gefunden werde, theils durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit gesetzt, darin erhalten und ebenso gegen deren zufällige Subjectivität, wie gegen die der Einzelnen geschützt werde. Sie ist die existirende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.

Freiheit und Gleichheit sind die einfachen Kategorien, in welche häufig Das zusammengefaßt worden ist, was die Grundbestimmung und das letzte Ziel und Resultat der Verfassung ausmachen sollte. So wahr Dies ist, so sehr ist das Mangelhafte dieser Bestimmungen zunächst, daß sie ganz abstract sind; in dieser Form der Abstraction festgehalten, sind sie es, welche das Concrete, d. i. eine Gegliederung des Staats, d. i. eine Verfassung und Regierung überhaupt nicht aufkommen lassen oder sie zerstören. Mit dem Staate tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten, Obrigkeiten, Behörden, Vorständen u. s. f. ein. Das consequente Princip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und läßt so keine Art von Staatszustand bestehen. —

Zwar ſind jene Beſtimmungen die Grundlagen dieſer Sphäre, aber, als die abſtracteſten, auch die oberflächlichſten und eben darum leicht die geläufigſten; es hat daher Intereſſe, ſie noch etwas näher zu betrachten. — Was zunächſt die Gleichheit betrifft, ſo enthält der geläufige Satz, daß alle Menſchen von Natur gleich ſind, den Mißverſtand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechſeln; es muß geſagt werden, daß von Natur die Menſchen vielmehr nur ungleich ſind. Aber der Begriff der Freiheit, wie er ohne weitere Beſtimmung und Entwicklung zunächſt als ſolcher exiſtirt, iſt die abſtracte Subjectivität als Perſon, die des Eigenthums fähig iſt, §. 488; dieſe einzige abſtracte Beſtimmung der Perſönlichkeit macht die wirkliche Gleichheit der Menſchen aus. Daß aber dieſe Gleichheit vorhanden, — daß es der Menſch iſt, (und nicht wie in Griechenland, Rom u. ſ. f. nur Einige Menſchen,) welcher als Perſon anerkannt iſt und geſetzlich gilt, — Dies iſt ſo wenig von Natur, daß es vielmehr nur Product und Reſultat von dem Bewußtſeyn des tiefſten Princips des Geiſtes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieſes Bewußtſeyns iſt. — Daß die Bürger vor dem Geſetze gleich ſind, enthält eine hohe Wahrheit, die aber, ſo ausgedrückt, eine Tautologie iſt; denn es iſt damit nur der geſetzliche Zuſtand überhaupt, daß die Geſetze herrſchen, ausgeſprochen. Aber in Rückſicht auf das Concrete ſind die Bürger, außer der Perſönlichkeit, vor dem Geſetze nur in Demjenigen gleich, worin ſie ſonſt außerhalb deſſelben gleich ſind. Nur die ſonſt, — auf welche Weiſe es ſey, — zufällig vorhandene Gleichheit des Vermögens, des Alters, der phyſiſchen Stärke, des Talents, der Geſchicklichkeit u. ſ. f. oder auch der Verbrechen u. ſ. f. kann und ſoll einer gleichen Behandlung vor dem Geſetze — in Rückſicht auf Abgaben, Militärpflichtigkeit, Zulaſſung zu Staatsdienſten u. ſ. f. — Beſtrafung u. ſ. f. — im Concreten fähig machen. Die Geſetze ſelbſt, außer in ſofern ſie

jenen engen Kreis der Perſönlichkeit betreffen, ſetzen die ungleichen Zuſtände voraus, und beſtimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuſtändigkeiten und Pflichten.

Was die Freiheit betrifft, ſo wird dieſelbe am nächſten theils im negativen Sinne gegen fremde Willkür und geſetzloſe Behandlung, theils im affirmativen Sinne der ſubjectiven Freiheit genommen; dieſer Freiheit aber wird eine große Breite, ſowohl in Bezug auf die eigene Willkür und Thätigkeit für ſeine beſonderen Zwecke, als in Betreff des Anſpruchs der eigenen Einſicht, Geſchäftigkeit und Theilnahme an allgemeinen Angelegenheiten gegeben. Ehemals ſind die geſetzlich beſtimmten Rechte, — ſowohl Privat- als öffentliche Rechte einer Nation, Stadt u. ſ. f., — die Freiheiten derſelben genannt worden. In der That iſt jedes wahrhafte Geſetz eine Freiheit; denn es enthält eine Vernunftbeſtimmung des objectiven Geiſtes, ſomit einen Inhalt der Freiheit. Dagegen iſt nichts geläufiger geworden, als die Vorſtellug, daß jeder ſeine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der Andern beſchränken müſſe, — daß der Staat der Zuſtand dieſes gegenſeitigen Beſchränkens und die Geſetze die Beſchränkungen ſeyen. In ſolchen Vorſtellungen iſt Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefaßt. — So iſt auch geſagt worden, daß die modernen Völker nur, oder mehr der Gleichheit, als der Freiheit, fähig ſeyen, und zwar wohl aus keinem andern Grunde, als weil man mit einer angenommenen Beſtimmung der Freiheit (hauptſächlich der Theilnahme Aller an den Angelegenheiten und Handlungen des Staats) doch in der Wirklichkeit nicht zurechtkommen konnte, da dieſe vernünftiger und zugleich mächtiger iſt, als abſtracte Vorausſetzungen. — Im Gegentheil iſt zu ſagen, daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchſte concrete Ungleichheit der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Geſetze und Befeſtigung des geſetz-

lichen Zuſtandes um ſo größere und begründetere Freiheit bewirkt, und ſie zulaſſen und vertragen kann. Schon die oberflächliche Unterſcheidung, die in den Worten Freiheit und Gleichheit liegt, deutet darauf hin, daß die erſtere auf die Ungleichheit geht; die gäng und gäben Begriffe von Freiheit führen jedoch umgekehrt nur auf Gleichheit zurück. Aber je mehr die Freiheit als Sicherheit des Eigenthums, als Möglichkeit, ſeine Talente und guten Eigenſchaften zu entwickeln und geltend zu machen u. ſ. f. befeſtigt iſt; deſto mehr ſcheint ſie ſich von ſelbſt zu verſtehen; das Bewußtſeyn und die Schätzung der Freiheit wendet ſich dann vornehmlich nach dem ſubjectiven Sinne derſelben. Dieſe ſubjective Freiheit der nach allen Seiten ſich verſuchenden und für beſondere wie für allgemeine geiſtige Intereſſen nach eigner Luſt ſich ergehenden Thätigkeit, — die Unabhängigkeit der individuellen Particularität, wie die innere Freiheit, in der das Subject Grundſätze, eigene Einſicht und Ueberzeugung hat und hiernach moraliſche Selbſtſtändigkeit gewinnt, — enthält theils für ſich die höchſte Ausbildung der Beſonderheit Deſſen, worin die Menſchen ungleich ſind und ſich durch dieſe Bildung noch ungleicher machen, theils erwächſt ſie nur unter der Bedingung jener objectiven Freiheit, und iſt und konnte nur in den modernen Staaten zu dieſer Höhe erwachſen. Wenn mit dieſer Ausbildung der Beſonderheit die Menge von Bedürfniſſen und die Schwierigkeit ſie zu befriedigen, das Räſonniren und Beſſerwiſſen und deſſen unbefriedigte Eitelkeit ſich ins Unbeſtimmbare vergrößert; ſo gehört Dies der preisgegebenen Particularität an, der es überlaſſen bleibt, ſich in ihrer Sphäre alle möglichen Verwicklungen zu erzeugen und ſich mit ihnen abzufinden. Dieſe Sphäre iſt dann freilich zugleich das Feld der Beſchränkungen, weil die Freiheit befangen in der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür iſt, und ſich alſo zu beſchränken hat, und zwar wohl auch nach

der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür der Andern, aber vornehmlich und wesentlich nach der vernünftigen Freiheit.

Was aber die politische Freiheit betrifft, nämlich im Sinne einer förmlichen Theilnahme des Willens und der Geschäftigkeit auch derjenigen Individuen, welche sich sonst zu ihrer Hauptbestimmung die particulären Zwecke und Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft machen, an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates; so ist es zum Theil üblich geworden, Verfassung nur die Seite des Staats zu nennen, welche eine solche Theilnahme jener Individuen an den allgemeinen Angelegenheiten betrifft, und einen Staat, in welchem sie nicht förmlich Statt hat, als einen Staat ohne Verfassung anzusehen. Es ist über diese Bedeutung zunächst nur Dies zu sagen, daß unter Verfassung die Bestimmung der Rechte, d. i., der Freiheiten überhaupt, und die Organisation der Verwirklichung derselben verstanden werden muß, und die politische Freiheit auf jeden Fall nur einen Theil derselben ausmachen kann; von derselben wird in den folg. §§. die Rede seyn.

§. 540.

Die Garantie einer Verfassung, d. i. die Nothwendigkeit, daß die Gesetze vernünftig und ihre Verwirklichung gesichert sey, liegt in dem Geiste des gesammten Volkes, nämlich in der Bestimmtheit, nach welcher es das Selbstbewußtseyn seiner Vernunft hat, (die Religion ist dies Bewußtseyn in seiner absoluten Substantialität), — und dann zugleich in der demselben gemäßen wirklichen Organisation, als Entwicklung jenes Princips. Die Verfassung setzt jenes Bewußtseyn des Geistes voraus, und umgekehrt der Geist die Verfassung; denn der wirkliche Geist selbst hat das bestimmte Bewußtseyn seiner Principien, nur in sofern dieselben für ihn als existirend vorhanden sind.

Die Frage, wem, welcher und wie organisirten Autorität die Gewalt zukomme, eine Verfassung zu machen, ist dieselbe mit der, wer den Geist eines Volkes zu machen habe.

Trennt man die Vorſtellung einer Verfaſſung von der des Geiſtes ſo, als ob dieſer wohl exiſtire oder exiſtirt habe, ohne eine Verfaſſung, die ihm gemäß iſt, zu beſitzen; ſo beweiſt ſolche Meinung nur die Oberflächlichkeit des Gedankens über den Zuſammenhang des Geiſtes, ſeines Bewußtſeyns über ſich, mit ſeiner Wirklichkeit. Was man ſo eine Conſtitution *machen* nennt, iſt, um dieſer Unzertrennlichkeit willen, in der Geſchichte niemals vorgekommen, eben ſo wenig als das *Machen* eines Geſetzbuches; eine Verfaſſung hat ſich aus dem Geiſte *nur* identiſch mit deſſen eigner Entwicklung *entwickelt* und zugleich mit ihm die durch den Begriff nothwendigen Bildungsſtufen und Veränderungen durchlaufen. Es iſt der inwohnende Geiſt und die Geſchichte, — und zwar iſt die Geſchichte nur *ſeine* Geſchichte, — von welchen die Verfaſſungen gemacht worden ſind und gemacht werden.

§. 541.

Die lebendige Totalität, die Erhaltung, d. i. die fortdauernde Hervorbringung des Staats überhaupt und ſeiner Verfaſſung, iſt die *Regierung*. Die natürlich nothwendige Organiſation iſt die Entſtehung der *Familie* und der *Stände* der bürgerlichen Geſellſchaft. Die Regierung iſt der *allgemeine* Theil der Verfaſſung, d. i. derjenige, welcher die Erhaltung jener Theile zum abſichtlichen Zwecke hat, aber zugleich die allgemeinen Zwecke des Ganzen faßt und bethätigt, die über der Beſtimmung der Familie und der bürgerlichen Geſellſchaft ſtehen. Die Organiſation der Regierung iſt gleichfalls ihre Unterſcheidung in Gewalten, deren Eigenthümlichkeiten durch den Begriff beſtimmt ſind, aber in deſſen Subjectivität zur *wirklichen* Einheit ſich durchdringen.

Da die nächſten Kategorien des Begriffs die der *Allgemeinheit* und der *Einzelnheit* ſind, und deren Verhältniß das der *Subſumtion* der Einzelnheit unter die Allgemeinheit iſt; ſo iſt es geſchehen, daß im Staate *geſetzgebende*

und ausübende Gewalt, aber ſo unterſchieden worden ſind, daß jene für ſich als die ſchlechthin oberſte exiſtire, die letztere ſich wieder in Regierungs- oder adminiſtrative Gewalt und in richterliche Gewalt theile, nach der Anwendung der Geſetze auf allgemeine oder auf Privat-Angelegenheiten. Für das weſentliche Verhältniß iſt die Theilung dieſer Gewalten angeſehen worden, im Sinne ihrer Unabhängigkeit von einander in der Exiſtenz, aber mit dem erwähnten Zuſammenhange der Subſumtion der Gewalten des Einzelnen unter die Gewalt des Allgemeinen. Es ſind in dieſen Beſtimmungen die Elemente des Begriffs nicht zu verkennen, aber ſie ſind von dem Verſtande zu einem Verhältniß der Unvernunft, ſtatt zu dem Sich-mit-ſich-ſelbſt-Zuſammenſchließen des lebendigen Geiſtes, verbunden. Daß die Geſchäfte der allgemeinen Intereſſen des Staats in ihrem nothwendigen Unterſchiede auch von einander geſchieden organiſirt ſeyen, dieſe Theilung iſt das eine abſolute Moment der Tiefe und Wirklichkeit der Freiheit; denn dieſe hat nur in ſofern Tiefe, als ſie in ihre Unterſchiede entwickelt und zu deren Exiſtenz gelangt iſt. Das Geſchäft des Geſetzgebens aber (und vollends mit der Vorſtellung, als ob irgend wann eine Verfaſſung und die Grundgeſetze, — in einem Zuſtande, worein eine ſchon vorhandene Entwicklung der Unterſchiede gelegt wird, — erſt zu machen wären) zur ſelbſtſtändigen Gewalt und zwar zur erſten, mit der nähern Beſtimmung der Theilnahme Aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen, nur ausführenden zu machen, — Dies ſetzt den Mangel der Erkenntniß voraus, daß die wahre Idee, und damit die lebendige und geiſtige Wirklichkeit der ſich mit ſich zuſammenſchließende Begriff, und ſonach die Subjectivität iſt, welche die Allgemeinheit als nur eines ihrer Momente in ihr enthält. Die Individualität iſt die erſte und die höchſte durchdringende Beſtimmung in der Organiſation des Staates. Nur durch die Regierungs-

gewalt und dadurch, daß sie die besondern Geschäfte, (wozu auch das selbst besondere, für sich abstracte Gesetzgebungs-Geschäft gehört,) in sich begreift, ist der Staat Einer. — So wesentlich und allein wahr ist auch hier das vernünftige Verhältniß des Logischen, gegen das äußere Verhältniß des Verstandes, der nur zum Subsumiren des Einzelnen und Besondern unter das Allgemeine kommt. Was die Einheit des Logisch-vernünftigen desorganisirt, desorganisirt ebenso die Wirklichkeit.

§. 542.

In der Regierung als organischer Totalität ist a) die Subjectivität, als die in der Entwicklung des Begriffs unendliche Einheit desselben mit sich selbst, der Alles haltende, beschließende Wille des Staats, die höchste Spitze desselben, die Alles durchdringende Einheit, — die fürstliche Regierungsgewalt. In der vollkommenen Form des Staats, in der alle Momente des Begriffs ihre freie Existenz erlangt haben, ist diese Subjectivität nicht eine sogenannte moralische Person, oder ein aus einer Majorität hervorgehendes Beschließen, — Formen, in welchen die Einheit des beschließenden Willens nicht eine wirkliche Existenz hat, — sondern als wirkliche Individualität, Wille Eines beschließenden Individuums; — Monarchie. Die monarchische Verfassung ist daher die Verfassung der entwickelten Vernunft; alle andere Verfassungen gehören niedrigern Stufen der Entwicklung und Realisirung der Vernunft an.

Die Vereinigung aller concreten Staatsgewalten in Eine Existenz, — wie im patriarchalischen Zustande, oder wie in der demokratischen Verfassung, der Theilnahme Aller an allen Geschäften, — widerstreitet für sich dem Princip der Theilung der Gewalten, d. i. der entwickelten Freiheit der Momente der Idee. Aber eben so sehr muß die Theilung, die zur freien Totalität fortgegangene Ausbildung der Momente, in ideelle Einheit, d. i. in Subjectivität zurückgeführt

seyn. Die gebildete Unterschiedenheit, die Realisirung der Idee enthält wesentlich Dies, daß diese Subjectivität als reales Moment, zu wirklicher Existenz gediehen sey, und diese Wirklichkeit ist allein Individualität des Monarchen, — die in Einer Person vorhandene Subjectivität des abstracten, letzten Entscheidens. Allen jenen Formen von einem gemeinsamen Beschließen und Wollen, das aus der Atomistik der einzelnen Willen demokratisch oder aristokratisch hervorgehen und hervorgezählt werden soll, klebt die Unwirklichkeit eines Abstractums an. Es kommt nur auf die zwei Bestimmungen, Nothwendigkeit eines Begriffsmoments und die Form der Wirklichkeit desselben an. Wahrhaft kann nur die Natur des speculativen Begriffs sich darüber verständigen. — Jene Subjectivität, indem sie das Moment des abstracten Entscheidens überhaupt ist, geht theils zu der Bestimmung fort, daß der Name des Monarchen als das äußere Band und die Sanction erscheint, unter der überhaupt Alles in der Regierung geschieht, theils daß sie als die einfache Beziehung auf sich die Bestimmung der Unmittelbarkeit und damit der Natur an ihr hat, hiemit die Bestimmung der Individuen für die Würde der fürstlichen Gewalt durch die Erblichkeit festgestellt wird.

§. 543.

b) In der besondern Regierungsgewalt thut sich theils die Theilung des Staatsgeschäfts in seine sonst bestimmten Zweige, die gesetzgebende Gewalt, die Gerechtigkeitspflege oder richterliche, die polizeiliche Gewalt u. s. f., und damit die Vertheilung derselben an besondere Behörden hervor, welche für ihre Geschäfte an die Gesetze angewiesen, hiezu und deswegen sowohl Unabhängigkeit ihrer Wirksamkeit besitzen als zugleich unter höherer Beaufsichtigung stehen; — theils tritt die Theilnahme Mehrerer an dem Staatsgeschäfte ein, die zusammen den allgemeinen Stand (§. 528) ausmachen, in sofern sie zur

weſentlichen Beſtimmung ihres particulären Lebens ein Geſchäft der allgemeinen Zwecke machen, an welchem individuell Theil nehmen zu können, die weitere Bedingung die Ausbildung und die Geſchicklichkeit hiefür iſt.

§. 544.

c) Die ſtändiſche Behörde betrifft eine Theilnahme aller Solcher, welche der bürgerlichen Geſellſchaft überhaupt angehören und in ſofern Privatperſonen ſind, an der Regierungsgewalt und zwar an der Geſetzgebung, nämlich an dem Allgemeinen der Intereſſen, welche nicht das Auftreten und Handeln des Staats als Individuums betreffen (wie Krieg und Frieden) und daher nicht ausſchließlich der Natur der fürſtlichen Gewalt angehören. Vermöge dieſer Theilnahme kann die ſubjective Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung ſich in einer exiſtirenden Wirkſamkeit zeigen und die Befriedigung, Etwas zu gelten, genießen.

Die Eintheilung der Verfaſſungen in Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie giebt noch immer deren Unterſchied in Beziehung auf die Staatsgewalt am beſtimmteſten an. Sie müſſen zugleich als nothwendige Geſtaltungen in dem Entwicklungsgange, alſo in der Geſchichte des Staats, angeſehen werden. Deswegen iſt es oberflächlich und thöricht, ſie als einen Gegenſtand der Wahl vorzuſtellen. Die reinen Formen ihrer Nothwendigkeit hängen theils, in ſofern ſie endlich und vorübergehend ſind, mit Formen ihrer Ausartung, Ochlokratie u. ſ. f. theils mit frühern Durchgangsgeſtalten zuſammen; welche beide Formen nicht mit jenen wahrhaften Geſtaltungen zu verwechſeln ſind. So wird etwa, um der Gleichheit willen, daß der Wille Eines Individuums an der Spitze des Staates ſteht, der orientaliſche Deſpotismus unter dem vagen Namen Monarchie befaßt, wie auch die Feudalmonarchie, welcher ſogar der beliebte Name conſtitutioneller Monarchie nicht verſagt werden kann. Der wahre Unterſchied dieſer Formen von der

wahrhaften Monarchie beruht auf dem Gehalt der geltenden Rechtsprincipien, die in der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit und Garantie haben. Dieſe Principien ſind die in den frühern Sphären entwickelten der Freiheit des Eigenthums und ohnehin der perſönlichen Freiheit, der bürgerlichen Geſellſchaft, ihrer Induſtrie und der Gemeinden, und der regulirten, von den Geſetzen abhängigen Wirkſamkeit der beſondern Behörden.

Die Frage, die am meiſten beſprochen worden, iſt, in welchem Sinne die Theilnahme der Privatperſonen an den Staatsangelegenheiten zu faſſen ſey. Denn als Privatperſonen ſind die Mitglieder von Ständeverſammlungen zunächſt zu nehmen, — ſie ſeyen als Individuen für ſich, oder als Repräſentanten Vieler oder des Volkes geltend. Das Aggregat der Privaten pflegt nämlich häufig das Volk genannt zu werden; als ſolches Aggregat iſt es aber vulgus, nicht populus; und in dieſer Beziehung iſt der alleinige Zweck des Staates, daß ein Volk nicht als ſolches Aggregat zur Exiſtenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zuſtand eines Volks iſt der Zuſtand der Unrechtlichkeit, Unſittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in demſelben nur als eine unförmliche, wüſte, blinde Gewalt, wie die des aufgeregten, elementariſchen Meeres, welches ſelbſt jedoch ſich nicht zerſtört, wie das Volk als geiſtiges Element thun würde. Man hat ſolchen Zuſtand oft als den der wahren Freiheit vorſtellen hören können. Damit es einen Verſtand habe, ſich auf die Frage der Theilnahme der Privatperſonen an den allgemeinen Angelegenheiten einzulaſſen, muß nicht das Unvernünftige, ſondern ſchon ein organiſirtes Volk, d. i. in welchem eine Regierungsgewalt vorhanden iſt, vorausgeſetzt werden. — Das Intereſſe ſolcher Theilnahme aber iſt weder in den Vorzug beſonderer Einſicht zu ſetzen, welchen die Privatperſonen vor den Staatsbeamten beſitzen

ſollen, — es iſt nothwendig das Gegentheil der Fall; — noch in den Vorzug des guten Willens für das allgemeine Beſte, — die Mitglieder der bürgerlichen Geſellſchaft ſind vielmehr Solche, welche ihr beſonderes Intereſſe und (wie vornehmlich im Feudalzuſtande) das ihrer privilegirten Corporation, zu ihrer nächſten Beſtimmung machen. Wie z. B. von England, deſſen Verfaſſung als die freieſte angeſehen wird, weil die Privatperſonen eine überwiegende Theilnahme an dem Staatsgeſchäfte haben, die Erfahrung zeigt, daß dies Land in der bürgerlichen und peinlichen Geſetzgebung, dem Rechte und der Freiheit des Eigenthums, den Veranſtaltungen für Kunſt und Wiſſenſchaft u. ſ. f., gegen die andern gebildeten Staaten Europa's am weiteſten zurück, und die objective Freiheit, d. i. vernünftiges Recht, vielmehr der formellen Freiheit und dem beſondern Privatintereſſe (Dies ſogar in den der Religion gewidmet ſeyn ſollenden Veranſtaltungen und Beſitzthümern) aufgeopfert iſt. — Das Intereſſe eines Antheils der Privaten an den öffentlichen Angelegenheiten iſt zum Theil in die concretere und daher dringendere Empfindung allgemeiner Bedürfniſſe zu ſetzen, weſentlich aber in das Recht, daß der gemeinſame Geiſt auch zu der Erſcheinung eines äußerlich allgemeinen Willens in einer geordneten und ausdrücklichen Wirkſamkeit für die öffentliche Angelegentlichkeit gelange, durch dieſe Befriedigung ebenſo eine Belebung für ſich ſelbſt empfange, wie eine ſolche auf die Verwaltungsbehörden einfließt, welchen es hiedurch in gegenwärtigem Bewußtſeyn erhalten iſt, daß ſie, ſo ſehr ſie Pflichten zu fordern, ebenſo weſentlich Rechte vor ſich haben. Die Bürger ſind im Staate die unverhältnißmäßig größere Menge, und eine Menge von Solchen, die als Perſonen anerkannt ſind. Die wollende Vernunft ſtellt daher ihre Exiſtenz in ihnen als Vielheit von Freien oder als Reflexions-Allgemeinheit dar, welcher in einem Antheil an der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit gewährt wird. Es iſt aber

bereits als Moment der bürgerlichen Geſellſchaft bemerklich gemacht (§. 527, 534), daß die Einzelnen ſich aus der äußerlichen in die ſubſtantielle Allgemeinheit, nämlich als beſondere Gattung, — die Stände, erheben; und es iſt nicht in der unorganiſchen Form von Einzelnen als ſolchen (auf demokratiſche Weiſe des Wählens), ſondern als organiſche Momente, als Stände, daß ſie in jenen Antheil eintreten; eine Macht oder Thätigkeit im Staate muß nie in formloſer, unorganiſcher Geſtalt, d. i. aus dem Princip der Vielheit und der Menge erſcheinen und handeln.

Die Ständeverſammlungen ſind ſchon um deßwillen mit Unrecht als die geſetzgebende Gewalt bezeichnet worden, weil ſie nur Einen Zweig dieſer Gewalt ausmachen, an dem die beſondern Regierungsbehörden weſentlichen Antheil haben und die fürſtliche Gewalt den abſoluten der ſchließlichen Entſcheidung hat. Ohnehin kann ferner in einem gebildeten Staate das Geſetzgeben nur ein Fortbilden der beſtehenden Geſetze und können ſogenannte neue Geſetze nur Extreme von Detail und Particularitäten (vgl. §. 529. Anm.) ſeyn, deren Inhalt durch die Praxis der Gerichtshöfe ſchon vorbereitet oder ſelbſt vorläufig entſchieden worden iſt. — Das ſogenannte Finanzgeſetz, in ſofern es zur Mitbeſtimmung der Stände kommt, iſt weſentlich eine Regierungsangelegenheit; es heißt nur uneigentlich ein Geſetz, in dem allgemeinen Sinne, daß es einen weiten, ja den ganzen Umfang der äußern Mittel der Regierung umfaßt. Die Finanzen betreffen, wenn auch den Complex, doch ihrer Natur nach nur die beſondern, immer neu ſich erzeugenden veränderlichen Bedürfniſſe. Würde dabei der Hauptbeſtandtheil des Bedarfs als bleibend angeſehen, — wie er es denn auch wohl iſt, — ſo würde die Beſtimmung über ihn mehr die Natur eines Geſetzes haben; aber um ein Geſetz zu ſeyn, müßte es ein für allemal gegeben, und nicht jährlich oder nach wenigen Jahren

immer von Neuem zu geben ſeyn. Die nach Zeit und Umſtänden veränderliche Parthie betrifft in der That den kleinſten Theil des Betrags, und die Beſtimmung über ihn hat um ſo weniger den Charakter eines Geſetzes; und doch iſt es und kann es nur dieſer geringe veränderliche Theil ſeyn, der disputabel iſt und einer veränderlichen, jährlichen Beſtimmung unterworfen werden kann, welche damit fälſchlich den hochklingenden Namen der Bewilligung des Budgets, d. i. des Ganzen der Finanzen, führt. Ein für Ein Jahr und jährlich zu gebendes Geſetz leuchtet auch dem gemeinen Menſchenſinne als unangemeſſen ein, welcher das an- und für ſich Allgemeine als Inhalt eines wahrhaften Geſetzes, von einer Reflexions-Allgemeinheit, die nur äußerlich ein ſeiner Natur nach Vieles befaßt, unterſcheidet. Der Name eines Geſetzes für die jährliche Feſtſetzung des Finanzbedarfs dient nur dazu, bei der vorausgeſetzten Trennung der geſetzgebenden von der Regierungsgewalt, die Täuſchung zu unterhalten, als ob dieſe Trennung wirklich Statt finde, und es zu verſtecken, daß die geſetzgebende Gewalt in der That mit eigentlichem Regierungsgeſchäfte, indem ſie über die Finanzen beſchließt, befaßt iſt. — Das Intereſſe aber, welches in die Fähigkeit, den Finanzetat immer wieder von Neuem zu bewilligen, gelegt wird, — daß nämlich die Ständeverſammlung daran ein Zwangsmittel gegen die Regierung und hiemit eine Garantie gegen Unrecht und Gewaltthätigkeit beſitze, — dies Intereſſe iſt einerſeits ein oberflächlicher Schein, indem die für den Beſtand des Staats nothwendige Veranſtaltung der Finanzen nicht nach irgend andern Umſtänden bedingt, noch der Beſtand des Staates in jährlichen Zweifel geſetzt werden kann; ſo wenig als die Regierung die Veranſtaltung der Rechtspflege, z. B., nur immer auf eine beſchränkte Zeit zugeben und anordnen könnte, um an der Drohung, die Thätigkeit ſolcher Anſtalt zu ſuſpendiren, und an der Furcht eines eintretenden Raubzuſtandes ſich ein

Zwangsmittel gegen die Privaten vorzubehalten. Andererſeits aber beruhen Vorſtellungen von einem Verhältniſſe, für welches Zwangsmittel in Händen zu haben nützlich und erforderlich ſeyn könnte, theils auf der falſchen Vorſtellung eines Vertragsverhältniſſes zwiſchen Regierung und Volk, theils ſetzen ſie die Möglichkeit einer ſolchen Divergenz des Geiſtes beider voraus, bei welcher überhaupt an Verfaſſung und Regierung nicht mehr zu denken iſt. Stellt man ſich die leere Möglichkeit, durch ſolches Zwangsmittel zu *helfen*, in Exiſtenz getreten vor; ſo wäre ſolche Hülfe vielmehr Zerrüttung und Auflöſung des Staats, in der ſich keine Regierung mehr, ſondern nur Partheien befänden, und der nur Gewalt und Unterdrückung der einen Parthei durch die andere abhülfe. — Die Einrichtung des Staats als eine bloße Verſtandes-Verfaſſung, d. i. als den Mechanismus eines Gleichgewichts in ihrem Innern einander äußerlicher Mächte ſich vorzuſtellen, geht gegen die Grundidee Deſſen, was ein Staat iſt.

§. 545.

Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines *einzelnen* und *natürlich* beſtimmten Volkes zu ſeyn. Als einzelnes Individuum iſt er *ausſchließend* gegen *andere* eben ſolche Individuen. In ihrem *Verhältniſſe* zu einander hat die Willkür und Zufälligkeit Statt, weil das *Allgemeine* des Rechts, um der autonomiſchen Totalität dieſer Perſonen willen, zwiſchen ihnen nur ſeyn *ſoll*, nicht *wirklich* iſt. Dieſe Unabhängigkeit macht den Streit zwiſchen ihnen zu einem Verhältniſſe der Gewalt, einem *Zuſtande* des *Krieges*, für welchen der allgemeine Stand ſich zu dem beſondern Zwecke der Erhaltung der Selbſtſtändigkeit des Staats gegen andere, zum *Stande* der *Tapferkeit*, beſtimmt.

§. 546.

Dieſer Zuſtand zeigt die Subſtanz des Staates in ihrer zur abſtracten Negativität fortgehenden Individualität, als die Macht,

in welcher die beſondere Selbſtſtändigkeit der Einzelnen und der Zuſtand ihres Verſenktſeyns in das äußerliche Daſeyn des Beſitzes und in das natürliche Leben ſich als ein Richtiges fühlt, und welche die Erhaltung der allgemeinen Subſtanz durch die in der Geſinnung derſelben geſchehende Aufopferung dieſes natürlichen und beſondern Daſeyns, die Vereitlung des dagegen Eiteln vermittelt.

β. Das äußere Staatsrecht.

§. 547.

Durch den Zuſtand des Krieges wird die Selbſtſtändigkeit der Staaten auf das Spiel geſetzt, nach Einer Seite aber die gegenſeitige Anerkennung der freien Völkerindividuen bewirkt (§. 430.), und durch Friedens-Vergleiche, die ewig dauern ſollen, ſowohl dieſe allgemeine Anerkennung, als die beſondern Befugniſſe der Völker gegeneinander feſtgeſetzt. Das äußere Staatsrecht beruht, — theils auf dieſen poſitiven Tractaten, enthält aber in ſofern nur Rechte, denen die wahrhafte Wirklichkeit abgeht (§. 545.); — theils auf dem ſogenannten Völkerrechte, deſſen allgemeines Princip das vorausgeſetzte Anerkanntſeyn der Staaten iſt, daher die ſonſt ungebundenen Handlungen gegen einander ſo beſchränkt, daß die Möglichkeit des Friedens bleibt; — auch die Individuen als Privatperſonen vom Staate unterſcheidet; und überhaupt auf den Sitten beruht.

γ. Die Weltgeſchichte.

§. 548.

Der beſtimmte Volksgeiſt, da er wirklich und ſeine Freiheit als Natur iſt, hat nach dieſer Naturſeite das Moment geographiſcher und klimatiſcher Beſtimmtheit; er iſt in der Zeit und hat dem Inhalte nach weſentlich ein beſonderes Princip und eine dadurch beſtimmte Entwicklung ſeines Bewußtſeyns und ſeiner Wirklichkeit zu durchlaufen; — er hat eine Geſchichte innerhalb

ſeiner. Als beſchränkter Geiſt iſt ſeine Selbſtſtändigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die allgemeine Weltgeſchichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der beſondern Völkergeiſter, das Weltgericht, darſtellen.

§. 549.

Dieſe Bewegung iſt der Weg der Befreiung der geiſtigen Subſtanz, — die That, wodurch der abſolute Endzweck der Welt ſich in ihr vollführt, der nur erſt an ſich ſeyende Geiſt ſich zum Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit ſeines an-und-für-ſich-ſeyenden Weſens bringt, und ſich auch zum äußerlich allgemeinen, zum Weltgeiſt, wird. Indem dieſe Entwicklung in der Zeit und im Daſeyn, und ſomit als Geſchichte iſt, ſind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeiſter; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Beſtimmtheit, iſt nur Eine Stufe auszufüllen und nur Ein Geſchäft der ganzen That zu vollbringen beſtimmt.

Daß die Vorausſetzung eines an-und-für-ſich-ſeyenden Zweckes und der ſich aus ihm nach dem Begriffe entwickelnden Beſtimmungen bei der Geſchichte gemacht wird, iſt eine a prioriſche Betrachtung derſelben genannt und der Philoſophie über a prioriſches Geſchichtſchreiben Vorwurf gemacht worden; es iſt hierüber und über Geſchichtſchreibung überhaupt eine nähere Bemerkung zu machen. Daß der Geſchichte und zwar weſentlich der Weltgeſchichte ein Endzweck an-und-für-ſich zum Grunde liege und derſelbe wirklich in ihr realiſirt worden ſey und werde, — der Plan der Vorſehung, — daß überhaupt Vernunft in der Geſchichte ſey, muß für ſich ſelbſt philoſophiſch und damit als an-und-für-ſich nothwendig ausgemacht werden. Tadel kann es nur verdienen, willkürliche Vorſtellungen oder Gedanken vorauszuſetzen und ſolchen die Begebenheiten und Thaten angemeſſen finden und vorſtellen zu wollen. Dergleichen a prioriſcher Verfahrungsweiſe haben ſich aber heut zu Tage vornehmlich Solche

ſchuldig gemacht, welche reine Hiſtoriker ſeyn zu wollen vorgeben und zugleich gelegentlich ausdrücklich gegen das Philoſophiren, — theils überhaupt, theils in der Geſchichte, — ſich erklären; die Philoſophie iſt ihnen eine läſtige Nachbarin, weil ſie dem Willkürlichen und den Einfällen entgegen iſt. Dergleichen a prioriſches Geſchichtſchreiben iſt zuweilen von einer Seite, woher man es am wenigſten erwarten ſollte, nehmlich von der philologiſchen her, und in Deutſchland mehr, als in Frankreich und England eingeriſſen, wo die Geſchichtſchreibung ſich zu einem feſtern und reifern Charakter gereinigt hat. Erdichtungen zu machen, wie die, — von einem Urzuſtande und deſſen Urvolk, das ſich im Beſitze der wahrhaften Gotteserkenntniß und aller Wiſſenſchaften befunden habe, — von Prieſtervölkern, — und in Speciellerem z. B. von einem römiſchen Epos, welches die Quelle der für hiſtoriſch geltenden Nachrichten über die ältere Geſchichte Roms geweſen ſey u. ſ. f., — Das iſt an die Stelle der pragmatiſirenden Erfindungen von pſychologiſchen Gründen und Zuſammenhängen getreten, und es ſcheint in einem weiten Kreiſe für das Erforderniß einer, aus den Quellen ſchöpfenden, gelehrten und geiſtreichen Geſchichtſchreibung angeſehen zu werden, ſolche hohle Vorſtellungen auszuhecken und ſie aus einem gelehrten Auskehrigt entfernter äußerlicher Umſtände, der beglaubigtſten Geſchichte zum Trotz, keck zu combiniren.

Wenn wir dieſe ſubjective Behandlung der Geſchichte bei Seite ſtellen, ſo iſt die eigentlich entgegengeſetzte Forderung, daß die Geſchichte nicht nach einem objectiven Zwecke betrachtet werde, im Ganzen mit der noch mehr berechtigt ſcheinenden gleichbedeutend, daß der Geſchichtſchreiber mit Unpartheilichkeit verfahre. Dieſe Forderung pflegt insbeſondere an die Geſchichte der Philoſophie gemacht zu werden, als in welcher keine Zuneigung zu einer Vorſtellung und Meinung ſich zeigen dürfe, wie ein Richter für keine der beiden ſtreitenden Partheien ein beſonderes Intereſſe haben ſoll. Bei einem Richter wird zugleich an-

genommen, daß er ſein Amt albern und ſchlecht verwalten würde, wenn er nicht ein Intereſſe, ja das ausſchließende Intereſſe für das Recht, es nicht zum Zwecke und alleinigen Zwecke hätte, und wenn er ſich des Urtheilens enthielte. Dies Erforderniß an den Richter kann man Partheilichkeit für das Recht nennen und weiß dieſe hier ſehr wohl von einer ſubjectiven Partheilichkeit zu unterſcheiden. Bei der von dem Geſchichtſchreiber geforderten Unpartheilichkeit aber wird in dem nüchternen, ſelbſtgefälligen Gerede jener Unterſchied verlöſcht und werden beide Arten von Intereſſe verworfen, wenn verlangt wird, der Geſchichtſchreiber ſolle keinen beſtimmten Zweck und Anſicht, nach welcher er die Begebenheiten ausſondere, ſtelle und beurtheile, mitbringen, ſondern ſie gerade in der zufälligen Weiſe, wie er ſie vorfindet, in ihrer beziehungs- und gedankenloſen Particularität erzählen. So viel wird zugeſtanden, daß eine Geſchichte einen Gegenſtand haben müſſe, z. B. Rom, deſſen Schickſale, oder den Verfall der Größe des römiſchen Reichs. Es gehört wenig Ueberlegung dazu, um einzuſehen, daß Dies der vorausgeſetzte Zweck iſt, welcher den Begebenheiten ſelbſt, ſo wie der Beurtheilung zum Grunde liegt, welche derſelben eine Wichtigkeit, d. h. nähere oder entferntere Beziehung auf ihn haben. Eine Geſchichte ohne ſolchen Zweck und ohne ſolche Beurtheilung wäre nur ein ſchwachſinniges Ergehen des Vorſtellens, nicht einmal ein Kindermährchen; denn ſelbſt die Kinder fordern in den Erzählungen ein Intereſſe, d. i. einen wenigſtens zu ahnen gegebenen Zweck und die Beziehung der Begebenheiten und Handlungen auf denſelben. In dem Daſeyn eines Volkes iſt der ſubſtantielle Zweck, ein Staat zu ſeyn und als ſolcher ſich zu erhalten; ein Volk ohne Staatsbildung (eine Nation als ſolche) hat eigentlich keine Geſchichte, wie die Völker vor ihrer Staatsbildung exiſtirten und andere noch jetzt als wilde Nationen exiſtiren. Was einem Volke geſchieht und innerhalb deſſelben vorgeht, hat in der Beziehung auf den Staat ſeine weſentliche Bedeutung; die bloßen Particularitäten der In-

viduen ſind am entfernteſten von jenem der Geſchichte angehörigen Gegenſtand. Wenn in dem Charakter der ausgezeichneten Individuen einer Periode ſich der allgemeine Geiſt einer Zeit überhaupt abdrückt, und auch ihre Particularitäten die entfernten und trübern Medien ſind, in welchen er noch in geſchwächten Farben ſpielt, — wenn ſogar oft Einzelheiten eines kleinen Ereigniſſes, eines Wortes, nicht eine ſubjective Beſonderheit, ſondern eine Zeit, Volk, Bildung in ſchlagender Anſchaulichkeit und Kürze ausſprechen (dergleichen auszuwählen nur die Sache eines geiſtreichen Geſchichtſchreibers iſt); ſo iſt dagegen die Maſſe der ſonſtigen Einzelnheiten eine überflüſſige Maſſe, durch deren getreue Aufſammlung die der Geſchichte würdigen Gegenſtände gedrückt und verdunkelt werden; die weſentliche Charakteriſtik des Geiſtes und ſeiner Zeit iſt immer in den großen Begebenheiten enthalten. Es hat ein richtiger Sinn darauf geführt, dergleichen Schilderein des Particulären und das Aufleſen der Züge deſſelben in den Roman (wie die Walter-Scottſchen und dergl. ſind) zu verweiſen; es iſt für guten Geſchmack zu halten, die Gemälde der unweſentlichen, particulären Lebendigkeit mit einem unweſentlichen Stoffe zu verbinden, wie ihn der Roman aus den Privatereigniſſen und ſubjectiven Leidenſchaften nimmt. Im Intereſſe der ſogenannten Wahrheit aber die individuellen Kleinigkeiten der Zeit und der Perſonen in die Vorſtellung der allgemeinen Intereſſen einzuweben, iſt nicht nur gegen Urtheil und Geſchmack, ſondern gegen den Begriff objectiver Wahrheit, in deren Sinne dem Geiſt nur Subſtantielles, nicht aber die Gehaltloſigkeit äußerlicher Exiſtenzen und Zufälligkeiten das Wahre, und es vollkommen gleichgültig iſt, ob ſolche Unbedeutendheiten förmlich beglaubigt, oder aber, wie im Romane, charakteriſtiſch erdichtet und dieſem oder jenem Namen und Umſtänden zugeſchrieben ſind. — Das Intereſſe der Biographie, — um dieſe hiebei zu erwähnen, — ſcheint direct einem allgemeinen Zwecke gegenüber zu ſtehen; aber ſie ſelbſt hat die hiſtoriſche Welt zum Hinter-

grunde, mit welchem das Individuum verwickelt iſt; ſelbſt das Subjektiv-Originelle, Humoriſtiſche u. ſ. f. ſpielt an jenen Gehalt an, und erhöht ſein Intereſſe dadurch; das nur Gemüthliche aber hat einen andern Boden und Intereſſe, als die Geſchichte.

Die Anforderung der Unpartheilichkeit an die Geſchichte der Philoſophie, — wie auch an die Geſchichte der Religion theils überhaupt, theils an die Kirchengeſchichte, — pflegt die noch ausdrücklichere Ausſchließung der Vorausſetzung von einem objectiven Zwecke zu enthalten. Wie vorhin der Staat als die Sache genannt war, auf welchen das Urtheil die Begebenheiten in der politiſchen Geſchichte zu beziehen hätte; ſo müßte hier die Wahrheit der Gegenſtand ſeyn, auf welche die einzelnen Thaten und Begebenheiten des Geiſtes zu beziehen wären. Es wird aber vielmehr die entgegengeſetzte Vorausſetzung gemacht, daß jene Geſchichten nur ſubjective Zwecke, d. i. nur Meinungen und Vorſtellungen, nicht den an-und-für-ſich ſeyenden Gegenſtand, die Wahrheit, zum Inhalt haben ſollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es keine Wahrheit gebe. Nach dieſer Annahme erſcheint das Intereſſe für die Wahrheit gleichfalls nur als eine Partheilichkeit im gewöhnlichem Sinne, nämlich für Meinungen und Vorſtellungen, die von gleicher Gehaltloſigkeit ſämmtlich für indifferent gelten. Die geſchichtliche Wahrheit ſelbſt hat damit den Sinn nur von Richtigkeit, genauem Berichte des Aeußerlichen, ohne anderes Urtheil, als über dieſe Richtigkeit ſelbſt; womit bloß qualitative und quantitative, keine Urtheile der Nothwendigkeit und des Begriffs, (vergl. Anm. zu §. 172. und 178.) zugelaſſen ſind. In der That aber, wenn in der politiſchen Geſchichte Rom oder das deutſche Reich u. ſ. f. ein wirklicher und wahrhafter Gegenſtand und der Zweck iſt, auf welchen die Erſcheinungen zu beziehen und nach dem ſie zu beurtheilen ſind; ſo iſt noch mehr in der allgemeinen Geſchichte der allgemeine Geiſt ſelbſt, das Bewußtſeyn ſeiner und ſeines Weſens, ein wahrhafter und wirklicher Gegenſtand, Inhalt und ein Zweck,

dem an-und-für-ſich alle andern Erſcheinungen dienen, ſo daß ſie durch das Verhältniß zu ihm, d. h. das Urtheil, in welchem ſie unter ihn ſubſumirt ſind und er ihnen inhärirt, allein ihren Werth, ſo wie ſogar ihre Exiſtenz haben. Daß in dem Gange des Geiſtes (und der Geiſt iſt es, der nicht nur über der Geſchichte wie über den Waſſern ſchwebt, ſondern in ihr webt und allein das Bewegende iſt) die Freiheit, d. i., die durch ſeinen Begriff beſtimmte Entwicklung das Beſtimmende und nur ſein Begriff ſich der Endzweck, d. i. die Wahrheit, ſey, da der Geiſt Bewußtſeyn iſt, — oder mit andern Worten, — daß Vernunft in der Geſchichte ſey, — wird theils wenigſtens ein plauſibler Glaube ſeyn, theils aber iſt es Erkenntniß der Philoſophie.

§. 550.

Dieſe Befreiung des Geiſtes, in der er zu ſich ſelbſt zu kommen und ſeine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geſchäft derſelben iſt das höchſte und abſolute Recht. Das Selbſtbewußtſein eines beſondern Volkes iſt Träger der diesmaligen Entwicklungsſtufe des allgemeinen Geiſtes in ſeinem Daſeyn, und die objective Wirklichkeit, in welche er ſeinen Willen legt. Gegen dieſen abſoluten Willen iſt der Wille der andern beſondern Volksgeiſter rechtlos, jenes Volk iſt das weltbeherrſchende; ebenſo aber ſchreitet er über ſein jedesmaliges Eigenthum als über eine beſondere Stufe hinaus, und übergiebt es dann ſeinem Zufall und Gericht.

§. 551.

Indem ſolches Geſchäft der Wirklichkeit als Handlung und damit als ein Werk Einzelner erſcheint, ſo ſind dieſe in Rückſicht auf den ſubſtantiellen Inhalt ihrer Arbeit Werkzeuge, und ihre Subjectivität, die ihr Eigenthümliches iſt, iſt die leere Form der Thätigkeit. Was ſie daher durch den individuellen Antheil, den ſie an dem ſubſtantiellen, von ihnen unabhängig bereiteten und beſtimmten Geſchäfte genommen, für ſich erlangt haben, iſt eine formelle Allgemeinheit ſubjectiver Vorſtellung, — der Ruhm, der ihre Belohnung iſt.

§. 552.

Der Volksgeiſt enthält Natur-Nothwendigkeit, und ſteht in äußerlichem Daſeyn (§. 483.); ſeine in ſich unendliche ſittliche Subſtanz iſt für ſich eine beſondere und beſchränkte (§. 549. u. 550.), und ihre ſubjective Seite mit Zufälligkeit behaftet, bewußtloſe Sitte, und Bewußtſeyn ihres Inhaltes als eines zeitlich Vorhandenen und im Verhältniſſe gegen eine äußerliche Natur und Welt. Aber es iſt der in der Sittlichkeit denkende Geiſt, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeiſt in ſeinem Staate und deſſen zeitlichen Intereſſen, dem Syſteme der Geſetze und der Sitten hat, in ſich aufhebt, und ſich zum Wiſſen ſeiner in ſeiner Weſentlichkeit erhebt; — ein Wiſſen, das jedoch ſelbſt die immanente Beſchränktheit des Volksgeiſtes hat. Der denkende Geiſt der Weltgeſchichte aber, indem er zugleich jene Beſchränktheiten der beſondern Volksgeiſter und ſeine eigene Weltlichkeit abſtreift, erfaßt ſeine concrete Allgemeinheit, und erhebt ſich zum Wiſſen des abſoluten Geiſtes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wiſſende Vernunft frei für ſich iſt, und die Nothwendigkeit, Natur und Geſchichte nur ſeiner Offenbarung dienend und Gefäße ſeiner Ehre ſind.

Von dem Formellen der Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt in der Einleitung zur Logik (vergl. insbeſondere §. 51. Anm.) geſprochen worden. — In Anſehung der Ausgangspunkte dieſer Erhebung hat Kant im Allgemeinen in ſofern den richtigſten ergriffen, als er den Glauben an Gott aus der praktiſchen Vernunft hervorgehend betrachtet. Denn der Ausgangspunkt enthält implicite den Inhalt oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht. Der wahrhafte concrete Stoff iſt aber weder das Seyn (wie im kosmologiſchen), noch nur die zweckmäßige Thätigkeit (wie im phyſikotheologiſchen Beweiſe), ſondern der Geiſt, deſſen abſolute Beſtimmung, die wirkſame Vernunft, d. i. der ſich beſtimmende und realiſirende Begriff ſelbſt, — die Freiheit iſt.

Daß die in dieſer Beſtimmung geſchehende Erhebung des ſubjectiven Geiſtes zu Gott in der Kantiſchen Darſtellung wieder zu einem Poſtulate, einem bloßen Sollen herabgeſetzt wird, iſt die früher erörterte Schiefheit, den Gegenſatz der Endlichkeit, deſſen Aufheben zur Wahrheit jene Erhebung ſelbſt iſt, unmittelbar als wahr und gültig wieder herzuſtellen.

Es iſt früher von der Vermittlung, welche die Erhebung zu Gott iſt, gezeigt worden (§. 192. vergl. §. 204. Anm.), daß das Moment der Negation, durch welche der weſentliche Inhalt des Ausgangspunktes von ſeiner Endlichkeit gereinigt wird und hiedurch frei hervorgeht, vornehmlich zu beachten iſt. Dies in der logiſchen Form abſtracte Moment hat nun ſeine concreteſte Bedeutung erhalten. Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, iſt das reelle ſittliche Selbſtbewußtſeyn; die Negation, durch welche es ſeinen Geiſt zu ſeiner Wahrheit erhebt, iſt die in der ſittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung ſeines Wiſſens von der ſubjectiven Meinung und die Befreiung ſeines Willens von der Selbſtſucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religioſität geht nur aus der Sittlichkeit hervor und iſt die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres concreten Weſens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geiſt gewußt; außerhalb des ſittlichen Geiſtes iſt es daher vergebens wahrhafte Religion und Religioſität zu ſuchen.

Aber dieſes Hervorgehen giebt ſich zugleich ſelbſt, — wie überall im Speculativen, — die Bedeutung, daß das zunächſt als Folgendes und Hervorgegangenes Geſtellte vielmehr das abſolute Prius Deſſen iſt, durch das es als vermittelt erſcheint, und hier im Geiſte als deſſen Wahrheit auch gewußt wird.

Es iſt ſomit hier der Ort, auf das Verhältniß von Staat und Religion näher einzugehen, und dabei Kategorien zu beleuchten, die hierüber gäng und gäbe ſind. Die un-

mittelbare Folge des Vorhergehenden iſt, daß die Sittlichkeit der auf ſein ſubſtantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieſer die Entwicklung und Verwirklichung derſelben, — die Subſtantialität aber der Sittlichkeit ſelbſt und des Staats die Religion iſt. Der Staat beruht nach dieſem Verhältniß auf der ſittlichen Geſinnung und dieſe auf der religiöſen. Indem die Religion das Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit iſt; ſo kann Das, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Geſetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten ſoll, nur in ſofern gelten, als es Theil an jener Wahrheit hat, unter ſie ſubſumirt iſt und aus ihr folgt. Daß aber das wahrhafte Sittliche Folge der Religion ſey, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, d. i. die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte ſey. Die Sittlichkeit iſt der göttliche Geiſt als inwohnend dem Selbſtbewußtſeyn in deſſen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen deſſelben; dieſes Selbſtbewußtſeyn aus ſeiner empiriſchen Wirklichkeit in ſich gehend und ſeine Wahrheit zum Bewußtſeyn bringend, hat in ſeinem Glauben und in ſeinem Gewiſſen nur Das, was es in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, in ſeiner geiſtigen Wirklichkeit hat. Beides iſt untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewiſſen, — ein religiöſes und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verſchiedenes ſittliches, — geben. Aber der Form nach, d. i. für das Denken und Wiſſen, — und Religion und Sittlichkeit gehören der Intelligenz an und ſind ein Denken und Wiſſen, — kommt dem religiöſen Inhalte, als der reinen an-und-für-ſich ſeyenden, alſo höchſten Wahrheit die Sanctionirung der in empiriſcher Wirklichkeit ſtehenden Sittlichkeit zu; ſo iſt die Religion für das Selbſtbewußtſeyn die Baſis der Sittlichkeit und des Staates. Es iſt der ungeheure Irrthum unſerer Zeiten geweſen, dieſe Untrennbaren als von einander trennbar, ja ſelbſt als gleichgültig gegen einander anſehen zu wollen. So iſt das Verhält-

niß der Religion zum Staate ſo betrachtet worden, als ob dieſer für ſich ſonſt ſchon und aus irgend einer Macht und Gewalt exiſtire, und das Religiöſe als das Subjective der Individuen nur zu ſeiner Befeſtigung etwa als etwas Wünſchenswerthes hinzuzukommen habe, oder auch gleichgültig ſey, und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfaſſung für ſich auf ihrem eigenen Grunde feſtſtehe. Bei der angegebenen Untrennbarkeit der beiden Seiten hat es Intereſſe, die Trennung bemerklich zu machen, die auf der Seite der Religion erſcheint. Sie betrifft zunächſt die Form, d. i. das Verhältniß des Selbſtbewußtſeyns zu dem Inhalt der Wahrheit. Indem dieſer die Subſtanz als inwohnender Geiſt des Selbſtbewußtſeyns in ſeiner Wirklichkeit iſt; ſo hat dieſes die Gewißheit ſeiner ſelbſt in dieſem Inhalte und iſt frei in demſelben. Es kann aber das Verhältniß der Unfreiheit, der Form nach, Statt finden, obgleich der an-ſich-ſeyende Inhalt der Religion der abſolute Geiſt iſt. Dieſer große Unterſchied, — um das Beſtimmtere anzuführen, — findet ſich innerhalb der chriſtlichen Religion ſelbſt, in welcher nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes ausmacht, noch auch ein ſolches in den Gehalt deſſelben als Moment eintritt, ſondern Gott, der im Geiſt und in der Wahrheit gewußt wird, der Inhalt iſt. Und doch wird in der katholiſchen Religion dieſer Geiſt in der Wirklichkeit dem ſelbſtbewußten Geiſte ſtarr gegenüber geſtellt. Zunächſt wird in der Hoſtie Gott als äußerliches Ding der religiöſen Anbetung präſentirt (wogegen in der lutheriſchen Kirche die Hoſtie, als ſolche, erſt — und nur allein im Genuſſe, d. i. in der Vernichtung der Aeußerlichkeit derſelben, und im Glauben, d. i. in dem zugleich freien, ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſte, conſecrirt und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird). Aus jenem erſten und höchſten Verhältniß der Aeußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, ungeiſtigen und abergläubiſchen Verhältniſſe; namentlich ein

Laienſtand, der das Wiſſen der göttlichen Wahrheit, wie die Direction des Willens und Gewiſſens von außenher, d. i. von einem andern Stande empfängt, welcher ſelbſt zum Beſitze jenes Wiſſens nicht auf geiſtige Weiſe allein gelangt, ſondern weſentlich dafür einer äußerlichen Conſecration bedarf. Weiteres iſt, die, — theils für ſich nur die Lippen bewegende, — theils darin geiſtloſe Weiſe des Betens, daß das Subject auf die directe Richtung zu Gott Verzicht leiſtet, und Andere um das Beten bittet; — die Richtung der Andacht an wunderthätige Bilder, ja ſelbſt an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch ſie; — überhaupt die Gerechtigkeit durch äußerliche Werke, ein Verdienſt, das durch die Handlungen ſoll erworben, ja ſogar auf Andere übergetragen werden können, u. ſ. f. — Alles dieſes bindet den Geiſt unter ein Außer-ſich-ſeyn, wodurch ſein Begriff im Innerſten verkannt und verkehrt wird, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewiſſen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben ſind.

Solchem Princip und dieſer Entwicklung der Unfreiheit des Geiſtes im Religiöſen entſpricht nur eine Geſetzgebung und Verfaſſung der rechtlichen und ſittlichen Unfreiheit, und ein Zuſtand der Unrechtlichkeit und Unſittlichkeit im wirklichen Staate. Conſequenterweiſe iſt die katholiſche Religion ſo laut als diejenige geprieſen worden und wird noch oft geprieſen, bei welcher allein die Feſtigkeit der Regierungen geſichert ſey, — in der That ſolcher Regierungen, welche mit Inſtitutionen zuſammenhängen, die ſich auf die Unfreiheit des rechtlich und ſittlich frei ſeyn ſollenden Geiſtes, d. h. auf Inſtitutionen des Unrechts und einen Zuſtand ſittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen. Dieſe Regierungen wiſſen aber nicht, daß ſie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche nur ſo lange und nur unter der Bedingung nicht feindſelig gegen ſie auftritt, daß ſie unter der Knecht-

ſchaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiſte iſt noch eine andere Macht vorhanden; gegen jenes Außerſich- und Zerriſſenſeyn ſammelt ſich das Bewußtſeyn in ſeine innere freie Wirklichkeit; es erwacht die Weltweisheit im Geiſte der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über Das, was in der Wirklichkeit an- und für-ſich recht und vernünftig iſt. Mit Recht iſt die Production des Denkens und beſtimmter die Philoſophie Weltweisheit genannt worden; denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geiſtes, führt ihn in die Welt ein, und befreit ihn ſo in ſeiner Wirklichkeit und an ihm ſelbſt.

Damit giebt ſich der Inhalt eine ganz andere Geſtalt. Die Unfreiheit der Form, d. i. des Wiſſens und der Subjectivität, hat für den ſittlichen Inhalt die Folge, daß das Selbſtbewußtſeyn ihm als nicht immanent, — daß er als demſelben entrückt vorgeſtellt wird; ſo daß er nur wahrhaft ſeyn ſolle, als negativ gegen deſſen Wirklichkeit. In dieſer Unwahrheit heißt der ſittliche Gehalt ein Heiliges. Aber durch das Sich-einführen des göttlichen Geiſtes in die Wirklichkeit, durch die Befreiung der Wirklichkeit zu ihm, wird Das, was in der Welt Heiligkeit ſeyn ſoll, durch die Sittlichkeit verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuſchheit, gilt nun erſt die Ehe als das Sittliche, und damit als das Höchſte in dieſer Seite des Menſchen die Familie; — ſtatt des Gelübdes der Armuth (dem ſich in Widerſpruch verwickelnd, das Verdienſt des Wegſchenkens der Habe an die Armen, d. i. die Bereicherung derſelben entſpricht) gilt die Thätigkeit des Selbſterwerbs durch Verſtand und Fleiß, und die Rechtſchaffenheit in dieſem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Geſellſchaft; — ſtatt des Gelübdes blinden Gehorſams gilt der Gehorſam gegen das Geſetz und die geſetzlichen Staatseinrichtungen, welcher Gehorſam ſelbſt die wahrhafte Freiheit

iſt, weil der Staat die eigene, ſich verwirklichende Vernunft iſt; die Sittlichkeit im Staate. So kann dann erſt Recht und Moralität vorhanden ſeyn. Es iſt nicht genug, daß in der Religion geboten iſt: Gebt dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt, und Gott, was Gottes iſt; denn es handelt ſich eben darum, zu beſtimmen, was der Kaiſer ſey, d. i. was dem weltlichen Regimente gehöre; und es iſt bekannt genug, was auch das weltliche Regiment in Willkür ſich Alles angemaßt hat, wie ſeinerſeits das geiſtliche Regiment. Der göttliche Geiſt muß das Weltliche immanent durchdringen, — ſo iſt die Weisheit concret darin und ſeine Berechtigung an ihm ſelbſt beſtimmt. Jenes concrete Inwohnen aber ſind die angeführten Geſtaltungen der Sittlichkeit, — die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des eheloſen Standes, — die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbsthätigkeit gegen die Heiligkeit der Armuth und ihres Müßiggangs, — die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorſams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtloſen Gehorſams, der Knechtſchaft des Gewiſſens. Mit dem Bedürfniſſe des Rechtes und der Sittlichkeit und der Einſicht in die freie Natur des Geiſtes tritt der Zwiſt derſelben gegen die Religion der Unfreiheit ein. Es hälfe nichts, daß die Geſetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganiſation umgeſchaffen würden, wenn nicht in der Religion das Princip der Unfreiheit aufgegeben wird. Beides iſt unverträglich mit einander; es iſt eine thörichte Vorſtellung, dem Staat und der Religion ein getrenntes Gebiet anweiſen zu wollen, in der Meinung, ihre Verſchiedenheit werde ſich gegenſeitig ruhig verhalten und nicht zum Widerſpruch und Kampf ausſchlagen. Grundſätze der rechtlichen Freiheit können nur abſtract und oberflächlich und daraus hergeleitete Staatsinſtitutionen müſſen für ſich unhaltbar ſeyn, wenn die Weisheit jener Principien die Religion ſo ſehr mißkennt, um nicht zu wiſſen, daß die Grund-

ſätze der Vernunft der Wirklichkeit ihre letzte und höchſte Bewährung in dem religioſen Gewiſſen, in der Subſumtion unter das Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit, haben. Wenn, — auf welche Weiſe es geſchehe, — ſo zu ſagen a priori, eine Geſetzgebung, welche die Vernunftgrundſätze zu ihrer Grundlage hätte, im Widerſpruche mit der auf Principien der geiſtigen Unfreiheit baſirten Landesreligion entſtanden wäre; ſo läge die Bethätigung der Geſetzgebung in den Individuen der Regierung als ſolcher und der ganzen ſich durch alle Claſſen verzweigenden Verwaltung, und wäre es nur eine abſtracte, leere Vorſtellung, ſich als möglich vorzuſpiegeln, daß die Individuen nur nach dem Sinne oder Buchſtaben der Geſetzgebung und nicht nach dem Geiſte ihrer Religion, in der ihr innerſtes Gewiſſen und höchſte Verpflichtung liegt, handeln würden. Die Geſetze erſcheinen in dieſem Gegenſatz gegen Das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menſchen Gemachtes; ſie könnten, wenn ſie auch ſanctionirt und äußerlich eingeführt wären, dem Widerſpruche und den Angriffen des religiöſen Geiſtes gegen ſie keinen dauerhaften Widerſtand leiſten. So ſcheitern ſolche Geſetze, wenn ihr Inhalt auch der wahrhafte wäre, an dem Gewiſſen, deſſen Geiſt verſchieden von dem Geiſte der Geſetze iſt und dieſe nicht ſanctionirt. Es iſt nur für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, ein Syſtem verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfaſſung und Geſetzgebung derſelben ohne Veränderung der Religion umzuändern, — eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, — zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengeſetzte Staatsverfaſſung Ruhe und Harmonie in ſich haben, und durch äußere Garantien, z. B. ſogenannte Kammern und die ihnen gegebene Gewalt, den Finanzetat zu beſtimmen (vgl. §. 544. Anm.) u. dgl. den Geſetzen Stabilität verſchafft werden. Es iſt für nicht mehr, als für eine Nothhilfe anzuſehen, die Rechte und Geſetze von der Religion tren-

nen zu wollen, bei vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiöſen Geiſtes hinabzuſteigen und ihn ſelbſt zu ſeiner Wahrheit zu erheben. Jene Garantien ſind morſche Stützen gegen die Gewiſſen der Subjecte, welche die Geſetze, (und darunter gehören die Garantien ſelbſt,) handhaben ſollen; es iſt Dies vielmehr der höchſte, der unheiligſte Widerſpruch, das religiöſe Gewiſſen, dem die weltliche Geſetzgebung ein Unheiliges iſt, an dieſe binden und ihr unterwerfen zu wollen.

In Plato war die Erkenntniß über die Entzweiung beſtimmter aufgegangen, die zu ſeiner Zeit zwiſchen der vorhandenen Religion und der Staatsverfaſſung einerſeits, und andererſeits den tiefern Anforderungen eingetreten war, welche die ihrer Innerlichkeit nun bewußt werdende Freiheit an die Religion und den politiſchen Zuſtand machte. Plato faßt den Gedanken, daß wahrhafte Verfaſſung und Staatsleben auf die Idee, auf die an- und für ſich allgemeinen und wahrhaften Principien der ewigen Gerechtigkeit tiefer begründet ſey. Dieſe zu wiſſen und zu erkennen iſt allerdings Beſtimmung und Geſchäft der Philoſophie. Von dieſem Geſichtspunkte her bricht Plato in die berühmte oder berüchtigte Stelle aus, worin er den Sokrates es ſehr emphatiſch ausſprechen läßt, daß Philoſophie und Staatsmacht in Eines zuſammenfallen müſſen, die Idee die Regentin ſeyn müſſe, wenn das Unglück der Völker ein Ende ſehen ſoll. Plato hatte dabei die beſtimmte Vorſtellung, daß die Idee, welche freilich an ſich der freie ſich beſtimmende Gedanke iſt, auch nur in Form des Gedankens zum Bewußtſeyn kommen könne; als ein Gehalt, welcher, — um wahr zu ſeyn, — zur Allgemeinheit herausgehoben und in deren abſtracteſter Form zum Bewußtſeyn gebracht werden müſſe.

Um den Platoniſchen Standpunkt in vollſtändiger Beſtimmtheit mit dem Geſichtspunkte zu vergleichen, in welchem hier der Staat in Beziehung auf Religion betrachtet wird, iſt an die Begriffsunterſchiede zu erinnern, auf die es hier weſentlich

ankommt. Der erſte beſteht darin, daß in den natürlichen Dingen die Subſtanz derſelben, die Gattung, verſchieden iſt von ihrer Exiſtenz, in welcher ſie als Subject iſt; dieſe ſubjective Exiſtenz der Gattung iſt aber ferner von derjenigen unterſchieden, welche die Gattung oder überhaupt das Allgemeine, als ſolches für ſich herausgehoben, in dem Vorſtellenden Denkenden bekommt. Dieſe weitere Individualität, — der Boden der freien Exiſtenz der allgemeinen Subſtanz, — iſt das Selbſt des denkenden Geiſtes. Der Gehalt der natürlichen Dinge erhält die Form der Allgemeinheit und Weſentlichkeit nicht durch ſich; und ihre Individualität iſt nicht ſelbſt die Form, welche nur das ſubjective Denken für ſich iſt, das jenem allgemeinen Gehalte in der Philoſophie Exiſtenz für ſich giebt. Der menſchliche Gehalt hingegen iſt der freie Geiſt ſelbſt und kommt in ſeinem Selbſtbewußtſeyn zur Exiſtenz. Dieſer abſolute Gehalt, der in ſich concrete Geiſt iſt eben Dieß, die Form, das Denken, ſelbſt zu ſeinem Inhalte zu haben; — zu der Höhe des denkenden Bewußtſeyns dieſer Beſtimmung hat ſich Ariſtoteles in ſeinem Begriffe der Entelechie des Denkens, welches νοήσις τῆς νοήσεως iſt, über die Platoniſche Idee (die Gattung, das Subſtantielle) emporgehoben. Das Denken aber überhaupt enthält, und zwar um der angegebenen Beſtimmung ſelbſt willen, eben ſo das unmittelbare Für-ſich-ſeyn der Subjectivität, wie die Allgemeinheit; und die wahrhafte Idee des in ſich concreten Geiſtes iſt eben ſo weſentlich in der einen ſeiner Beſtimmungen, — des ſubjectiven Bewußtſeyns, — wie in der andern, — der Allgemeinheit, und iſt in der einen, wie in der andern, derſelbe ſubſtantielle Inhalt. Zu jener Form aber gehört Gefühl, Anſchauung, Vorſtellung, und es iſt vielmehr nothwendig, daß das Bewußtſeyn der abſoluten Idee der Zeit nach zuerſt in dieſer Geſtalt gefaßt werde, und als Religion in ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit früher da ſey, denn als Philoſophie.

Dieſe entwickelt ſich nun erſt wieder aus jener Grundlage, ſo gut wie die griechiſche Philoſophie ſpäter iſt, als die griechiſche Religion, und eben nur darin ihre Vollendung erreicht hat, daß ſie das Princip des Geiſtes, der ſich zuerſt in der Religion manifeſtirt, in ſeiner ganzen beſtimmten Weſenheit faßte und begriff. Aber die griechiſche Philoſophie konnte ſich ihrer Religion nur entgegengeſetzt aufſtellen, und die Einheit des Gedankens und die Subſtantialität der Idee ſich gegen die Vielgötterei der Phantaſie, die heitere und frivole Scherzhaftigkeit dieſes Dichtens, nur feindlich verhalten. Die Form in ihrer unendlichen Wahrheit, die Subjectivität des Geiſtes, brach nur erſt als ſubjectives freies Denken hervor, das noch nicht mit der Subſtantialität ſelbſt identiſch war, ſo daß dieſe noch nicht als abſoluter Geiſt gefaßt wurde. So konnte die Religion nur erſt durch das reine für-ſich-ſeyende Denken, durch die Philoſophie gereinigt erſcheinen; aber die dem Subſtantiellen immanente Form, welche von dieſer bekämpft wurde, war jene dichtende Phantaſie. Der Staat, der ſich auf gleiche Weiſe, aber früher als die Philoſophie, aus der Religion entwickelt, ſtellt die Einſeitigkeit, welche ſeine an ſich wahrhafte Idee an ihr hat, in der Wirklichkeit als Verdorbenheit dar. Plato, gemeinſchaftlich mit allen ſeinen denkenden Zeitgenoſſen, dieſe Verdorbenheit der Demokratie und die Mangelhaftigkeit ſelbſt ihres Princips erkennend, hob das Subſtantielle hervor, vermochte aber nicht, ſeiner Idee des Staats die unendliche Form der Subjectivität einzubilden, die noch vor ſeinem Geiſte verborgen war; ſein Staat iſt deswegen an ihm ſelbſt ohne die ſubjective Freiheit (§. 503. Anm. 513. u. f. f.). Die Wahrheit, welche dem Staate inwohnen, ihn verfaſſen und beherrſchen ſollte, faßt er darum nur in der Form der gedachten Wahrheit, der Philoſophie, und that ſo jenen Ausſpruch: So lange nicht die Philoſophen in den Staaten regieren, oder Diejenigen, die jetzt Könige und

Herrſcher genannt werden, nicht gründlich und umfaſſend philoſophiren, — ſo lange werde dem Staate keine Befreiung von den Uebeln werden, noch dem menſchlichen Geſchlechte; — ſo lange könne die Idee ſeiner Staatsverfaſſung nicht zur Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne ſehen. Plato war es nicht verliehen, dahin fortgehen zu können, zu ſagen, daß ſo lange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrſchend wird, das wahrhafte Princip des Staates nicht in die Wirklichkeit gekommen iſt. So lange aber konnte dies Princip auch nicht in den Gedanken kommen, von dieſem nicht die wahrhafte Idee des Staates erfaßt werden, — der ſubſtantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für-ſich-ſeyenden Selbſtbewußtſeyns identiſch iſt. Nur in dem Princip des ſein Weſen wiſſenden, des an ſich abſolut freien und in der Thätigkeit ſeines Befreiens ſeine Wirklichkeit habenden Geiſtes, iſt die abſolute Möglichkeit und Nothwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Principien der Philoſophie in Eins zuſammenfallen, — die Verſöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiſte, des Staats mit dem religiöſen Gewiſſen, ingleichen dem philoſophiſchen Wiſſen, ſich vollbringt. Indem die für-ſich-ſeyende Subjectivität abſolut identiſch iſt mit der ſubſtantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als ſolche, wie der Staat als ſolcher, — als Formen, in denen das Princip exiſtirt, — in ihnen die abſolute Wahrheit, ſo daß dieſe, indem ſie als Philoſophie iſt, ſelbſt nur in einer ihrer Formen iſt. Aber indem auch die Religion in der Entwicklung ihrer ſelbſt die in der Idee enthaltenen Unterſchiede (§. 566. ff.) entwickelt; ſo kann, — ja muß das Daſeyn, — in ſeiner erſten unmittelbaren, d. h., ſelbſt einſeitigen Weiſe erſcheinen, und ihre Exiſtenz zu ſinnlicher Aeußerlichkeit und damit weiterhin zur Unterdrückung der Freiheit des Geiſtes und zur Verkehrtheit des politiſchen Lebens verdorben werden. Aber das Princip enthält die unendliche

Elasticität der absoluten Form, dies Verderben ihrer Formbestimmungen und des Inhalts durch dieselben, zu überwinden, und die Versöhnung des Geistes in ihm selbst zu bewirken. So wird zuletzt das Princip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein- und dasselbe, in dem protestantischen Gewissen — der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend. Die Verfassung und Gesetzgebung wie deren Bethätigungen haben zu ihrem Inhalt das Princip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der, zu ihrem ursprünglichen Princip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervorgeht und daraus allein hervorgehen kann. Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien.

Dritte Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der abſolute Geiſt.

§. 553.

Der Begriff des Geiſtes hat ſeine Realität im Geiſt. Daß dieſe in der Identität mit jenem als das Wiſſen der abſoluten Idee ſey, hierin iſt die nothwendige Seite, daß die an ſich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit ſey, um die deſſen würdige Geſtalt zu ſeyn. Der ſubjective und der objective Geiſt ſind als der Weg anzuſehen, auf welchem ſich dieſe Seite der Realität oder der Exiſtenz ausbildet.

§. 554.

Der abſolute Geiſt iſt eben ſo ewig in-ſich-ſeyende, wie in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige, das Urtheil in ſich und in ein Wiſſen, für welches ſie als ſolche iſt. Die Religion, wie dieſe höchſte Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, — iſt eben ſo ſehr als vom Subjecte ausgehend und in demſelben ſich befindend, wie als objectiv von dem abſoluten Geiſte ausgehend zu betrachten, der als Geiſt in ſeiner Gemeinde iſt.

Daß hier nicht und daß überhaupt Glaube dem Wiſſen nicht entgegengeſetzt, ſondern Glauben vielmehr ein Wiſſen iſt, und jenes nur eine beſondere Form von dieſem, iſt oben §. 63. Anm. bemerkt worden. — Daß heutigestags ſo wenig von Gott gewußt und bei ſeinem objectiven Weſen ſich aufgehalten, deſto mehr aber von Religion, d. i. dem Inwohnen deſſelben in der ſubjectiven Seite, geſprochen und ſie, nicht die Wahrheit als ſolche, gefordert wird, — Dies enthält wenigſtens dieſe richtige

Bestimmung, daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß.

§. 555.

Das subjective Bewußtseyn des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Proceß, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geistes als die Gewißheit von der objectiven Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältniß jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend, ist in der Andacht, dem impliciten oder explicitern Cultus, in den Proceß übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewißheit zu bewähren, und die concrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.

A.
Die Kunst.

§. 556.

Die Gestalt dieses Wissens ist als unmittelbar, — (das Moment der Endlichkeit der Kunst) — einerseits ein Zerfallen in ein Werk von äußerlichem gemeinem Daseyn, in das dasselbe producirende und in das anschauende und verehrende Subject; andererseits ist sie die concrete Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals, — der aus dem subjectiven Geiste gebornen concreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck durch den einbildenden Geist so verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts Anderes an ihr zeigt; — die Gestalt der Schönheit.

§. 557.

Die sinnliche Aeußerlichkeit an dem Schönen, die Form der Unmittelbarkeit als solcher ist zugleich Inhaltsbestimmtheit und der Gott hat bei seiner geistigen zugleich in ihm noch die Bestimmung eines natürlichen Elements oder Daseyns. —

Er enthält die ſogenannte Einheit der Natur und des Geiſtes, — d. i. die unmittelbare, die Form der Anſchauung; — ſomit nicht die geiſtige Einheit, in welcher das Natürliche nur als Ideelles, Aufgehobenes geſetzt und der geiſtige Inhalt nur in Beziehung auf ſich ſelbſt wäre; es iſt nicht der abſolute Geiſt, welcher in dies Bewußtſeyn eintritt. — Nach der ſubjectiven Seite iſt die Gemeinde wohl eine ſittliche, weil ſie ihr Weſen als geiſtiges weiß, und ihr Selbſtbewußtſeyn und Wirklichkeit hierin zur ſubſtantiellen Freiheit erhoben iſt. Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit, iſt die Freiheit des Subjects nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in ſich, ohne die ſubjective Innerlichkeit des Gewiſſens; hiernach iſt auch in weiterer Entwicklung die Andacht und der Cultus der Religion der ſchönen Kunſt beſtimmt.

§. 558.

Die Kunſt bedarf zu den von ihr zu producirenden Anſchauungen nicht nur eines äußerlichen gegebenen Materials, worunter auch die ſubjectiven Bilder und Vorſtellungen gehören, ſondern für den Ausdruck des geiſtigen Gehalts auch der gegebenen Naturformen nach deren Bedeutung, welche die Kunſt ahnen und inne haben muß (vergl. §. 411). Unter den Geſtaltungen iſt die menſchliche die höchſte und wahrhafte, weil nur in ihr der Geiſt ſeine Leiblichkeit und hiermit anſchaubaren Ausdruck haben kann.

Es erledigt ſich hierdurch das Princip der Nachahmung der Natur in der Kunſt, über welche keine Verſtändigung mit einem eben ſo abſtracten Gegenſatze möglich iſt, ſo lange das Natürliche nur in ſeiner Aeußerlichkeit, nicht als den Geiſt bedeutende, charakteriſtiſche, ſinnvolle Naturform genommen wird.

§. 559.

Der abſolute Geiſt kann nicht in ſolcher Einzelnheit des Geſtaltens explicirt werden; der Geiſt der ſchönen Kunſt iſt darum ein beſchränkter Volksgeiſt, deſſen an ſich ſeyende Allgemeinheit,

indem zur weitern Bestimmung ihres Reichthums fortgegangen wird, in eine unbestimmte Vielgötterei zerfällt. Mit der wesentlichen Beschränktheit des Inhalts wird die Schönheit überhaupt nur zur Durchdringung der Anschauung oder des Bildes durch das Geistige, — zu etwas Formellem; so daß der Inhalt des Gedankens oder die Vorstellung wie der Stoff, den er zu seiner Einbildung gebraucht, von der verschiedensten und selbst unwesentlichsten Art, und das Werk doch etwas Schönes und ein Kunstwerk seyn kann.

§. 560.

Die Einseitigkeit der Unmittelbarkeit an dem Ideale enthält (§. 556.) die entgegengesetzte, daß es ein vom Künstler Gemachtes ist. Das Subject ist das Formelle der Thätigkeit, und das Kunstwerk nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von subjectiver Besonderheit darin, sondern der Gehalt des inwohnenden Geistes sich ohne Beimischung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber indem die Freiheit nur bis zum Denken fortgeht, ist die mit diesem inwohnenden Gehalte erfüllte Thätigkeit, — die Begeisterung des Künstlers, — wie eine ihm fremde Gewalt, als ein unfreies Pathos; das Produciren hat an ihm selbst die Form natürlicher Unmittelbarkeit, kommt dem Genie als diesem besondern Subjecte zu, — und ist zugleich ein mit technischem Verstande und mechanischen Aeußerlichkeiten beschäftigtes Arbeiten. Das Kunstwerk ist daher eben so sehr ein Werk der freien Willkür, und der Künstler der Meister des Gottes.

§. 561.

In jenem Erfülltseyn erscheint die Versöhnung so als Anfang, daß sie unmittelbar in dem subjectiven Selbstbewußtseyn vollbracht sey, welches so in sich sicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtseyn seines Gegensatzes gegen das an-und-für-sich-seyende Wesen ist. Jenseits der in solcher Versöhnung geschehenen Vollendung der Schönheit in der classischen

Kunſt, liegt die Kunſt der Erhabenheit; die ſymboliſche, worin die der Idee angemeſſene Geſtaltung noch nicht gefunden iſt, vielmehr der Gedanke als hinausgehend und ringend mit der Geſtalt, als ein negatives Verhalten zu derſelben, der er zugleich ſich einzubilden bemüht iſt, dargeſtellt wird. Die Bedeutung, der Inhalt zeigt eben damit, die unendliche Form noch nicht erreicht zu haben, noch nicht als freier Geiſt gewußt und ſich bewußt zu ſeyn. Der Inhalt iſt nur als der abſtracte Gott des reinen Denkens, oder ein Streben nach demſelben, das ſich raſtlos und unverſöhnt in allen Geſtaltungen herumwirft, indem es ſein Ziel nicht finden kann.

§. 562.

Die andere Weiſe aber der Unangemeſſenheit der Idee und der Geſtaltung iſt, daß die unendliche Form, die Subjectivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Perſönlichkeit, ſondern das Innerſte iſt, und der Gott nicht als ſeine Geſtalt bloß ſuchend oder in äuſſerer ſich befriedigend, ſondern ſich nur in ſich findend, hiermit im Geiſtigen allein ſeine adäquate Geſtalt ſich gebend, gewußt wird. So giebt die — romantiſche — Kunſt es auf, ihn als ſolchen in der äußern Geſtalt und durch die Schönheit zu zeigen; ſie ſtellt ihn als zur Erſcheinung ſich nur herablaſſend, und das Göttliche als Innigkeit in der Aeußerlichkeit, dieſer ſelbſt ſich entnehmend dar, welche daher hier in Zufälligkeit gegen ihre Bedeutung erſcheinen darf.

Die Philoſophie der Religion hat die logiſche Nothwendigkeit in dem Fortgange der Beſtimmungen des als das Abſolute gewußten Weſens zu erkennen; welchen Beſtimmungen zunächſt die Art des Cultus entſpricht; wie ferner das weltliche Selbſtbewußtſeyn, das Bewußtſeyn über Das, was die höchſte Beſtimmung im Menſchen ſey, und hiermit die Natur der Sittlichkeit eines Volkes, das Princip ſeines Rechts, ſeiner wirklichen Freiheit und ſeiner Verfaſſung, wie ſeiner Kunſt und Wiſſenſchaft, dem Princip entſprechen, welches die Subſtanz

einer Religion ausmacht. Daß alle dieſe Momente der Wirklichkeit eines Volkes Eine ſyſtematiſche Totalität ausmachen und Ein Geiſt ſie erſchafft und einbildet, dieſe Einſicht liegt der weitern zum Grunde, daß die Geſchichte der Religionen mit der Weltgeſchichte zuſammenfällt.

Ueber den engen Zuſammenhang der Kunſt mit den Religionen iſt die nähere Bemerkung zu machen, daß die ſchöne Kunſt nur denjenigen Religionen angehören kann, in welchen die concrete in ſich frei gewordene, aber noch nicht abſolute Geiſtigkeit Princip iſt. In den Religionen, in welchen die Idee noch nicht in ihrer freien Beſtimmtheit offenbar geworden und gewußt wird, thut ſich wohl das Bedürfniß der Kunſt hervor, um in Anſchauung und Phantaſie die Vorſtellung des Weſens zum Bewußtſeyn zu bringen, ja die Kunſt iſt ſogar das einzige Organ, in welchem der abſtracte, in ſich unklare, aus natürlichen und geiſtigen Elementen verworrene Inhalt ſich zum Bewußtſeyn zu bringen ſtreben kann. Aber dieſe Kunſt iſt mangelhaft; weil ſie einen ſo mangelhaften Gehalt hat, iſt es auch die Form; denn jener iſt es dadurch, daß er die Form nicht immanent in ihm ſelbſt hat. Die Darſtellung behält eine Seite von Geſchmack- und Geiſtloſigkeit, weil das Innere ſelbſt noch mit Geiſtloſigkeit behaftet iſt, daher nicht die Macht hat, das Aeußere frei zur Bedeutung und zur Geſtaltung zu durchdringen. Die ſchöne Kunſt dagegen hat das Selbſtbewußtſeyn des freien Geiſtes, — damit das Bewußtſeyn der Unſelbſtſtändigkeit des Sinnlichen und blos Natürlichen gegen denſelben, — zur Bedingung; ſie macht dieſes ganz nur zum Ausdruck deſſelben; es iſt die innere Form, die nur ſich ſelbſt äußert. — Damit hängt die weitere, höhere Betrachtung zuſammen, daß das Eintreten der Kunſt den Untergang einer an ſinnliche Aeußerlichkeit noch gebundenen Religion anzeigt. Indem die Kunſt der Religion die höchſte Verklärung, Ausdruck und Glanz zu geben ſcheint, hat ſie dieſelbe

zugleich über ihre Beſchränktheit hinausgehoben. Das Genie des Künſtlers und der Zuſchauer iſt in der erhabenen Göttlichkeit, deren Ausdruck vom Kunſtwerk erreicht iſt, mit dem eignen Sinne und Empfindung einheimiſch, befriedigt und befreit; das Anſchauen und Bewußtſeyn des freien Geiſtes iſt gewährt und erreicht. Die ſchöne Kunſt hat von ihrer Seite Daſſelbe geleiſtet, was die Philoſophie, — die Reinigung des Geiſtes von der Unfreiheit. Jene Religion, in welcher ſich das Bedürfniß der ſchönen Kunſt und eben deswegen erſt erzeugt, hat in ihrem Princip ein gedankenloſes und ſinnliches Jenſeits; die andächtig verehrten Bilder ſind die unſchönen Götzenbilder, als wunderthätige Talismane, die auf eine jenſeitige geiſtloſe Objectivität gehen, und Knochen thun denſelben oder ſelbſt beſſern Dienſt, als ſolche Bilder. Aber die ſchöne Kunſt iſt nur eine Befreiungs-Stufe, nicht die höchſte Befreiung ſelbſt. — Die wahrhafte Objectivität, welche nur im Elemente des Gedankens iſt, dem Elemente, in welchem allein der reine Geiſt für den Geiſt, die Befreiung zugleich mit der Ehrfurcht iſt, mangelt auch in dem Sinnlich-ſchönen des Kunſtwerks, noch mehr in jener äußerlichen, unſchönen Sinnlichkeit.

§. 563.

Die ſchöne Kunſt (wie deren eigenthümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beſchränkte Gehalt der Idee geht an- und-für-ſich in die mit der unendlichen Form identiſche Allgemeinheit, — die Anſchauung, das unmittelbare, an Sinnlichkeit gebundene Wiſſen, in das ſich in ſich vermittelnde Wiſſen, in ein Daſeyn, das ſelbſt das Wiſſen iſt, in das Offenbaren, über; ſo daß der Inhalt der Idee die Beſtimmung der freien Intelligenz zum Princip hat, und als abſoluter Geiſt für den Geiſt iſt.

B.

Die geoffenbarte Religion.

§. 564.

Es liegt weſentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der abſolute Geiſt iſt, daß ſie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart ſey. Denn indem das Wiſſen, — das Princip, wodurch die Subſtanz Geiſt iſt, — als die unendliche für-ſich-ſeyende Form das Selbſtbeſtimmende iſt, iſt es ſchlechthin Manifeſtiren; der Geiſt iſt nur Geiſt, in ſofern er für den Geiſt iſt; und in der abſoluten Religion iſt es der abſolute Geiſt, der nicht mehr abſtracte Momente ſeiner, ſondern ſich ſelbſt manifeſtirt.

Der alten Vorſtellung der Nemeſis, nach welcher das Göttliche und ſeine Wirkſamkeit in der Welt nur als gleichmachende Macht, die das Hohe und Große zertrümmere, vom noch abſtracten Verſtande gefaßt wurde, ſetzten Plato und Ariſtoteles entgegen, daß Gott nicht neidiſch iſt. Man kann Dies gleichfalls den neuen Verſicherungen entgegenſetzen, daß der Menſch Gott nicht erkennen könne; — dieſe Verſicherungen, (denn mehr ſind dieſe Behauptungen nicht), ſind um ſo inconſequenter, wenn ſie innerhalb einer Religion gemacht werden, welche ausdrücklich die geoffenbarte heißt, ſo daß ſie nach jenen Verſicherungen vielmehr die Religion wäre, in der von Gott nichts offenbar wäre, in der er ſich nicht geoffenbaret hätte, und die ihr ſo angehörigen „die Heiden" wären, „die von Gott nichts wiſſen." Wenn es mit dem Worte Gottes überhaupt in der Religion Ernſt iſt, ſo darf und muß die Beſtimmung auch von ihm, dem Inhalte und Princip der Religion, anfangen, und wenn ihm das Sichoffenbaren abgeſprochen wird, ſo bliebe von einem Inhalte deſſelben nur Dies übrig, ihm Neid zuzuſchreiben. Wenn aber vollends das Wort Geiſt einen Sinn haben ſoll, ſo enthält derſelbe das Offenbaren ſeiner.

Bedenkt man die Schwierigkeit der Erkenntniß Gottes als Geiſtes, die es nicht bei den ſchlichten Vorſtellungen des Glaubens bewenden läßt, ſondern zum Denken, — zunächſt zum reflectirenden Verſtande fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen ſoll; ſo mag es faſt nicht zu verwundern ſeyn, daß ſo Viele, — beſonders die Theologen, als näher aufgefordert, ſich mit dieſen Ideen zu beſchäftigen, — darauf verfallen ſind, leichter damit abzukommen und ſo willig Das aufgenommen haben, was ihnen zu dieſem Behufe geboten worden; das Allerleichteſte iſt das angegebene Reſultat: daß der Menſch von Gott nichts wiſſe. Was Gott als Geiſt iſt, — Dies richtig und beſtimmt im Gedanken zu faſſen, dazu wird gründliche Speculation erfordert. Es ſind zunächſt die Sätze darin enthalten: Gott iſt Gott nur in ſofern er ſich ſelber weiß; ſein ſich Sich-wiſſen iſt ferner ſein Selbſtbewußtſeyn im Menſchen, und das Wiſſen des Menſchen *von* Gott, das fortgeht zum Sich-wiſſen des Menſchen *in* Gott. — Siehe die gründliche Erläuterung dieſer Sätze in der Schrift, aus der ſie genommen: *Aphorismen über Wiſſen und Nicht-wiſſen* u. ſ. f. *von* C. F. G....l. *Berlin* 1829.

§. 565.

Der abſolute Geiſt in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Geſtalt und des Wiſſens, iſt dem Inhalte nach der an-und-für-ſich-ſeyende Geiſt der Natur und des Geiſtes, der Form nach iſt er zunächſt für das ſubjective Wiſſen der *Vorſtellung*. Dieſe giebt den Momenten ſeines Inhalts einerſeits Selbſtſtändigkeit und macht ſie gegen einander zu Vorausſetzungen, und *zu einander folgenden* Erſcheinungen und zu einem Zuſammenhang *des Geſchehens nach endlichen Reflexionsbeſtimmungen*; andererſeits wird ſolche Form endlicher Vorſtellungsweiſe in dem Glauben an den Einen Geiſt und in der Andacht des Cultus aufgehoben.

§. 566.

In dieſem Trennen ſcheidet ſich die Form von dem Inhalte, und in jener die unterſchiedenen Momente des Begriffs zu beſondern Sphären oder Elementen ab, in deren jedem ſich der abſolute Inhalt darſtellt, — α) als in ſeiner Manifeſtation bei ſich ſelbſt bleibender, ewiger Inhalt; — β) als Unterſcheidung des ewigen Weſens von ſeiner Manifeſtation, welche durch dieſen Unterſchied die Erſcheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; — γ) als unendliche Rückkehr und Verſöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Weſen, das Zurückgehen deſſelben aus der Erſcheinung in die Einheit ſeiner Fülle.

§. 567.

α) In dem Momente der Allgemeinheit, — der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abſtracten Elemente des Weſens, — iſt es alſo der abſolute Geiſt, welcher zuerſt das Vorausgeſetzte, jedoch nicht Verſchloſſen-bleibende, ſondern als ſubſtantielle Macht in der Reflexionsbeſtimmung der Cauſalität, Schöpfer Himmels und der Erde iſt, — aber in dieſer ewigen Sphäre vielmehr nur ſich ſelbſt als ſeinen Sohn erzeugt, — ebenſo in urſprünglicher Identität mit dieſem Unterſchiedenen bleibt, als dieſe Beſtimmung, das von dem allgemeinen Weſen Unterſchiedene zu ſeyn, ſich ewig aufhebt, und durch dieſe Vermittlung der ſich aufhebenden Vermittlung, die erſte Subſtanz weſentlich als concrete Einzelnheit und Subjectivität, — der Geiſt iſt.

§. 568.

β) Im Momente der Beſonderheit aber des Urtheils, iſt dies concrete ewige Weſen das Vorausgeſetzte, und ſeine Bewegung die Erſchaffung der Erſcheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohnes, in den ſelbſtſtändigen Gegenſatz, einerſeits des Himmels und der Erde, der elementariſchen und concreten Natur, andererſeits des Geiſtes als mit ihr im Verhältniß ſtehenden, ſomit endlichen Gei-

ſtes, welcher als das Extrem der in ſich ſeyenden Negativität ſich zum Böſen verſelbſtſtändigt, ſolches Extrem durch ſeine Beziehung auf eine gegenüberſtehende Natur und durch ſeine damit geſetzte eigene Natürlichkeit iſt, in dieſer als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung ſteht.

§. 569.

γ) Im Momente der Einzelnheit als ſolcher, nämlich der Subjectivität und des Begriffes ſelbſt, als des in ſeinen identiſchen Grund zurückgekehrten Gegenſatzes der Allgemeinheit und der Beſonderheit, ſtellt ſich 1) als Vorausſetzung, die allgemeine Subſtanz aus ihrer Abſtraction zum einzelnen Selbſtbewußtſeyn verwirklicht, und dieſes als unmittelbar identiſch mit dem Weſen, jenen Sohn der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit verſetzt, und in ihm das Böſe als an ſich aufgehoben dar; aber ferner dieſe unmittelbare und damit ſinnliche Exiſtenz des abſolut Concreten ſich in das Urtheil ſetzend und in dem Schmerz der Negativität erſterbend, in welcher es als unendliche Subjectivität identiſch mit ſich, ſomit aus derſelben als abſolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Weſenheit für ſich geworden iſt, — die Idee des ewigen, aber lebendigen, und in der Welt gegenwärtigen Geiſtes.

§. 570.

2) Dieſe objective Totalität iſt die an-ſich-ſeyende Vorausſetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjects, für daſſelbe daher zunächſt ein Anderes und Angeſchautes, aber die Anſchauung der an-ſich-ſeyenden Wahrheit; durch welches Zeugniß des Geiſtes in ihm es wegen ſeiner unmittelbaren Natur zunächſt ſich für ſich als das Nichtige und Böſe beſtimmt, und weiter nach dem Beiſpiel ſeiner Wahrheit, vermittelſt des Glaubens an die darin an ſich vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Weſenheit, auch die Bewegung iſt, ſeiner unmittelbaren Naturbeſtimmtheit und des eignen

Willens ſich zu entäußern, und mit jenem Beiſpiel und ſeinem Anſich in dem Schmerze der Negativität ſich zuſammen zu ſchließen und ſo als vereint mit dem Weſen ſich zu erkennen, welches 3) durch dieſe Vermittlung ſich als inwohnend im Selbſtbewußtſeyn bewirkt, und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an-und-für-ſich-ſeyenden Geiſtes als des allgemeinen iſt.

§. 571.

Dieſe drei Schlüſſe, die den Einen Schluß der abſoluten Vermittlung des Geiſtes mit ſich ſelbſt ausmachen, ſind die Offenbarung deſſelben, welche deſſen Leben in dem Kreislaufe concreter Geſtalten der Vorſtellung explicirt. Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichem und äußerlichem Aufeinanderfolgen nimmt ſich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Reſultat, dem Zuſammenſchließen des Geiſtes mit ſich ſelbſt, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zuſammen, ſondern auch zum Denken, in deſſen immanenter Einfachheit ebenſo die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zuſammhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geiſtes in ſich ſelbſt. In dieſer Form der Wahrheit iſt die Wahrheit der Gegenſtand der Philoſophie.

Wird das Reſultat, der für-ſich-ſeyende Geiſt, in welchem alle Vermittlung ſich aufgehoben hat, in nur formellem, inhaltsloſem Sinne genommen, ſo daß der Geiſt nicht zugleich als an-ſich-ſeyender und objectiv ſich entfaltender gewußt wird; ſo iſt jene unendliche Subjectivität das nur formelle, ſich in ſich als abſolut wiſſende Selbſtbewußtſeyn, die Ironie, welche allen objectiven Gehalt ſich zu nichte, zu einem eiteln zu machen weiß, ſomit ſelbſt die Gehaltloſigkeit und Eitelkeit iſt, die ſich aus ſich einen zufälligen und beliebigen Inhalt zur Beſtimmung giebt, Meiſter darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden iſt, und mit der Verſicherung, auf der höchſten Spitze der Religion und der Philoſophie zu ſtehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt. Nur indem die reine

unendliche Form, — die bei-ſich-ſeyende Selbſtmanifeſtation, — die Einſeitigkeit des Subjectiven, worin ſie die Eitelkeit des Denkens iſt, ablegt, iſt ſie das freie Denken, welches ſeine unendliche Beſtimmung zugleich als abſoluten, an-und-für-ſich-ſeyenden Inhalt, und ihn als Object hat, in welchem es ebenſo frei iſt. Das Denken iſt in ſofern ſelbſt nur das Formelle des abſoluten Inhalts.

C.

Die Philoſophie.

§. 572.

Dieſe Wiſſenſchaft iſt in ſofern die Einheit der Kunſt und der Religion, als die der Form nach äußerliche Anſchauungsweiſe der erſtern, deren ſubjectives Produciren und Zerſplittern des ſubſtantiellen Inhalts in viele ſelbſtſtändige Geſtalten, in der Totalität der zweiten, — in deren in der Vorſtellung ſich entfaltendem Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zuſammengehalten, ſondern auch in die einfache geiſtige Anſchauung vereint und dann zum ſelbſtbewußten Denken erhoben iſt. Dies Wiſſen iſt damit der denkend erkannte Begriff der Kunſt und der Religion, in welchem das in dem Inhalte Verſchiedene als nothwendig, und dies Nothwendige als frei erkannt iſt.

§. 573.

Die Philoſophie beſtimmt ſich hiernach zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhalts der abſoluten Vorſtellung, ſo wie von der Nothwendigkeit der beiden Formen, — einerſeits der unmittelbaren Anſchauung und ihrer Poeſie, ſo wie der vorausſetzenden Vorſtellung, der objectiven und äußerlichen Offenbarung, — andererſeits zuerſt des ſubjectiven Inſichgehens, dann der ſubjectiven Hinbewegung und des Identificirens des Glaubens mit der Vorausſetzung. Dies Erkennen iſt ſo das Anerkennen dieſes Inhalts und ſeiner Form und

die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen, Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt, identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an-und-für-sich-seyenden Nothwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht.

Es könnte hier der Ort zu seyn scheinen, das Verhältniß der Philosophie zur Religion in einer bestimmten Auseinandersetzung abzuhandeln. Worauf es dabei ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes. Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur zu erkennen gegeben, sondern auch beurtheilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst sich hat entwickeln und richten lassen. Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen läßt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelt, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weitern Inhalte der äußern Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Aber die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugniß des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist. Dies Zeugniß, an sich substantiell, faßt sich, in sofern es sich zu expliciren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseyns und Verstandes ist; hierdurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich speculativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt anthue, und inconsequent gegen sie

ſey. Durch dieſe Inconſequenz corrigirt er das Mangelhafte derſelben; es iſt darum dem Verſtande nichts leichter, als Widerſprüche in der Expoſition des Glaubens aufzuzeigen, und ſo ſeinem Principe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Giebt der Geiſt dieſer endlichen Reflexion nach, welche ſich Vernunft und Philoſophie (— Rationalismus) genannt hat; ſo verendlicht er den religiöſen Inhalt, und macht ihn in der That zunichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen ſolche Vernunft und Philoſophie ſich zu verwahren und feindſelig zu erklären. Ein Anderes aber iſt es, wenn ſie ſich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philoſophie überhaupt und beſtimmt auch gegen eine ſolche ſetzt, deren Inhalt ſpeculativ und damit religiös iſt. Solche Entgegenſetzung beruht auf dem Mangel an Einſicht in die Natur des angegebenen Unterſchieds und des Werths der geiſtigen Formen überhaupt und beſonders der Denkformen, und am beſtimmteſten an Einſicht in den Unterſchied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derſelbe ſeyn kann. Es iſt auf den Grund der Form, daß die Philoſophie von der religiöſen Seite her, und umgekehrt wegen ihres ſpeculativen Inhalts, daß ſie von einer ſich ſo nennenden Philoſophie, ingleichen von einer inhaltloſen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beſchuldigungen erfahren hat; — für jene hätte ſie von Gott zu wenig in ihr, — für dieſe zu viel.

Die Beſchuldigung des Atheismus, den man ſonſt häufig der Philoſophie gemacht hat, — daß ſie zu wenig von Gott habe, iſt ſelten geworden, deſto verbreiteter aber iſt die Beſchuldigung des Pantheismus, — daß ſie zu viel davon habe; ſo ſehr, daß Dies nicht ſowohl für eine Beſchuldigung, als für ein erwieſenes, oder ſelbſt keines Beweiſes bedürftiges, für ein baares Factum gilt. Beſonders die Frömmigkeit, die in ihrer frommen Vornehmigkeit ſich des Beweiſens ohnehin entübrigt glaubt, überläßt im Einklange mit der leeren Ver-

ſtandesphiloſophie, (der ſie ſo ſehr entgegengeſetzt ſeyn will, obgleich ſie in der That ganz auf dieſer Bildung beruht,) ſich der Verſicherung, gleichſam als nur der Erwähnung einer bekannten Sache, daß die Philoſophie die All-Eins-Lehre oder Pantheismus ſey. Man muß ſagen, daß es der Frömmigkeit und der Theologie ſelbſt mehr Ehre gemacht hat, ein philoſophiſches Syſtem, z. B. den Spinozismus des Atheismus, als des Pantheismus zu beſchuldigen, obgleich jene Beſchuldigung auf den erſten Anblick härter und individiöſer ausſieht (vergl. §. 71 Anm.). Die Beſchuldigung des Atheismus ſetzt doch eine beſtimmte Vorſtellung von einem *inhaltsvollen* Gott voraus, und entſteht daher, daß die Vorſtellung die eigenthümlichen Formen, an welche ſie gebunden iſt, in den philoſophiſchen Begriffen nicht wieder findet. Zwar kann nämlich die Philoſophie ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiöſen Vorſtellungsweiſe, ſo wie hiermit ihren eigenen Inhalt in dem religiöſen Inhalte erkennen und dieſem Gerechtigkeit widerfahren laſſen, aber nicht umgekehrt, da die religiöſe Vorſtellungsweiſe auf ſich ſelbſt nicht die Kritik des Gedankens anwendet und ſich nicht begreift, in ihrer Unmittelbarkeit daher ausſchließend iſt. Die Beſchuldigung des Pantheismus ſtatt des Atheismus gegen die Philoſophie fällt vornehmlich in die neuere Bildung, in die neue Frömmigkeit und neue Theologie, welcher die Philoſophie *zu viel Gott* hat, — ſo ſehr, daß er ihrer Verſicherung nach ſogar Alles, und Alles Gott ſeyn ſolle. Denn dieſe neue Theologie, welche die Religion nur zu einem ſubjectiven Gefühle macht und die Erkenntniß der Natur Gottes leugnet, behält damit weiter nichts, als einen Gott *überhaupt* ohne objective Beſtimmungen. Ohne eigenes Intereſſe für den concreten, erfüllten Begriff Gottes, betrachtet ſie ſolchen nur als ein Intereſſe, welches *Andere* einmal gehabt haben, und behandelt deswegen Das, was zur Lehre von der concreten Natur Gottes gehört, bloß als etwas *Hiſtori-*

ſches. Der unbeſtimmte Gott iſt in allen Religionen zu finden; jede Art von Frömmigkeit (§. 72), — die indiſche gegen Affen, Kühe u. ſ. f., oder gegen den Dalai-Lama, — die ägyptiſche gegen den Ochſen u. ſ. w. — iſt immer Verehrung eines Gegenſtandes, der bei ſeinen abſurden Beſtimmungen auch das Abſtracte der Gattung, des Gottes überhaupt, enthält. Wenn jener Anſicht ſolcher Gott hinlänglich iſt, um Gott in Allem, was Religion genannt wird, zu finden; ſo muß ſie ſolchen wenigſtens auch in der Philoſophie anerkannt finden, und kann dieſe nicht wohl des Atheismus mehr bezüchtigen. Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat daher nur in der Oberflächlichkeit der Vorſtellung ihren Grund, zu welcher dieſe Mildigkeit ſich Gott verdünnt und ausgeleert hat. Indem nun jene Vorſtellung an ihrer abſtracten Allgemeinheit feſthält, außerhalb welcher alle Beſtimmtheit fällt; ſo iſt die Beſtimmtheit nur das Ungöttliche, die weltliche Exiſtenz der Dinge, welche hierdurch in feſter ungeſtörter Subſtantialität verbleibt. Mit ſolcher Vorausſetzung wird auch bei der an-und-für-ſich-ſeyenden Allgemeinheit, welche von Gott in der Philoſophie behauptet wird, und in welcher das Seyn der äußerlichen Dinge keine Wahrheit hat, vor wie nach dabei geblieben, daß die weltlichen Dinge doch ihr Seyn behalten, und daß ſie es ſind, welche das Beſtimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen. So machen ſie jene Allgemeinheit zu derjenigen, welche ſie die pantheiſtiſche nennen, — daß Alles, d. h. die empiriſchen Dinge ohne Unterſchied, die höher geachteten wie die gemeinen, ſey, Subſtantialität beſitze, und dies Seyn der weltlichen Dinge ſey Gott. — Es iſt nur die eigene Gedankenloſigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälſchung der Begriffe, welche die Vorſtellung und Verſicherung von dem Pantheismus erzeugt.

Aber wenn diejenigen, welche irgend eine Philoſophie

für Pantheismus ausgeben, Dies einzuſehen nicht fähig und willens ſind, — denn eben die Einſicht von Begriffen iſt es, was ſie nicht wollen; — ſo hätten ſie es vor Allem aus nur als Factum zu conſtatiren, daß irgend ein Philoſoph oder irgend ein Menſch in der That den Allen Dingen an-und-für-ſich-ſeyende Realität, Subſtantialität zugeſchrieben und ſie für Gott angeſehen habe, daß irgend einem Menſchen ſolche Vorſtellung in den Kopf gekommen ſey außer ihnen ſelbſt allein. Dieſes Factum will ich noch in dieſer exoteriſchen Betrachtung beleuchten; was nicht anders geſchehen kann, als daß die Facta ſelbſt vor Augen gelegt werden. Wollen wir den ſogenannten Pantheismus in ſeiner poetiſchen, erhabenſten, oder wenn man will, craſſeſten Geſtalt nehmen; ſo hat man ſich dafür bekanntlich in den morgenländiſchen Dichtern umzuſehen, und die breiteſten Darſtellungen finden ſich in dem Indiſchen. Unter dem Reichthum, der uns hierüber geöffnet iſt, wähle ich aus der uns am authentiſchſten vorliegenden Bhagavad-Gita und unter ihren zum Ueberdruß ausgeführten und wiederholten Tiraden etliche der ſprechendſten Stellen aus. In der zehnten Lection (bei Schlegel S. 162) ſagt Kriſchnas von ſich:

Ich bin der Odem, der in dem Leibe der Lebendigen inwohnt; ich bin der Anfang, die Mitte der Lebendigen, ingleichen ihr Ende. — Ich bin unter den Geſtirnen die ſtrahlende Sonne, unter den lunariſchen Zeichen der Mond. Unter den heiligen Büchern das Buch der Hymnen, unter den Sinnen der Sinn, der Verſtand der Lebendigen u. ſ. f. Unter den Rudrus bin ich Sivas, Meru unter den Gipfeln der Berge, unter den Bergen Himalayas u. ſ. f., unter den Thieren der Löwe u. ſ. f., unter den Buchſtaben bin ich A, unter den Jahreszeiten bin ich der Frühling u. ſ. f. Ich bin der Saame aller Dinge, es giebt keines, das ohne mich iſt u. ſ. f.

Selbſt in dieſen ganz ſinnlichen Schildereien giebt ſich

Kriſchnas (und man muß nicht meinen, außer Kriſchnas ſey hier noch ſonſt Gott oder ein Gott; wie er vorhin ſagte, er ſey Sivas, auch Indras, ſo iſt von ihm nachher (11. Lect. S. 15) geſagt, daß auch Brahma in ihm ſey) nur für das Vortrefflichſte von Allem, aber nicht für Alles aus; es iſt überall der Unterſchied gemacht zwiſchen äußerlichen, unweſentlichen Exiſtenzen und einer weſentlichen unter ihnen, die Er ſey. Auch wenn es zu Anfang der Stelle heißt, er ſey der Anfang, die Mitte und das Ende der Lebendigen; ſo iſt dieſe Totalität von den Lebendigen ſelbſt als einzelnen Exiſtenzen unterſchieden. Man kann hiermit ſelbſt ſolche, die Göttlichkeit in ihrer Exiſtenz weit ausdehnende Schilderung noch nicht Pantheismus nennen; man müßte vielmehr nur ſagen, die unendlich vielfache empiriſche Welt, das Alles, ſey auf eine beſchränktere Menge von weſentlichen Exiſtenzen, auf einen Polytheismus, reducirt. Aber es liegt ſchon im Angeführten, daß ſelbſt auch dieſe Subſtantialitäten des Aeußerlichexiſtirenden nicht die Selbſtſtändigkeit behalten, um Götter genannt werden zu können; — ſogar Sivas, Indras u. ſ. f. löſen ſich in dem Einen Kriſchnas auf.

Zu dieſer Reduction geht es ausdrücklicher in folgender Schilderung (7. Lect. S. 7 ff.) fort; Kriſchnas ſpricht: Ich bin der Urſprung der ganzen Welt, und ihre Auflöſung. Vortrefflicher, als mich, giebt es nichts. An mir hängt das Univerſum, wie an einer Schnur die Reihen der Perlen. Ich bin der Geſchmack in den Waſſern, der Glanz in Sonne und Mond, der myſtiſche Name in allen heiligen Büchern u. ſ. f., das Leben in allem Lebendigen u. ſ. w., der Verſtand der Verſtändigen, die Kraft der Starken u. ſ. f. Er fügt dann hinzu, daß durch die Maya (Schlegel: Magia), die auch nichts Selbſtſtändiges, ſondern nur die ſeinige iſt, — durch die eigenthümlichen Qualitäten, — die Welt getäuſcht, ihn den höhern, den unwandelbaren nicht erkenne, daß dieſe Maya ſchwer

zu durchbrechen sey; die aber Theil an ihm haben, haben sie überwunden u. s. f. — Die Vorstellung faßt sich dann in den einfachen Ausdruck zusammen; am Ende vieler Wiedergeburten, sagt Krischnas, schreitet der mit der Wissenschaft Begabte zu mir fort: Vasudevas (d. i. Krischnas) ist das All; wer diese Ueberzeugung hat, dieser Großsinnige ist schwer zu finden. Andere wenden sich zu andern Göttern; ich belohne sie nach ihrem Glauben, aber der Lohn solcher wenig Einsichtigen ist beschränkt. Die Thoren halten mich für sichtbar, — mich den unsichtbaren, unvergänglichen, u. s. f." Dieses All, als welches sich Krischnas ausspricht, ist eben so wenig, wie das Eleatische Eine und die spinozistische Substanz, das Alles. Dies Alles vielmehr, die unendlich-viele sinnliche Vielheit des Endlichen ist in allen diesen Vorstellungen, als das Accidentelle bestimmt, das nicht an-und-für-sich ist, sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einem hat, welches verschieden von jenem Accidentellen allein das Göttliche und Gott sey. Die indische Religion geht ohnehin zur Vorstellung des Brahma fort, der reinen Einheit des Gedankens in sich selbst, worin das empirische Alles der Welt, wie auch jene nächste Substantialitäten, welche Götter heißen, verschwinden. Colebroke und viele Andere haben darum die indische Religion in ihrem Wesentlichen als Monotheismus bestimmt. Daß diese Bestimmung nicht unrichtig ist, geht aus dem wenigen Angeführten hervor. Aber diese Einheit Gottes und zwar geistigen Gottes ist so wenig concret in sich, — so zu sagen, — so kraftlos, daß die indische Religion die ungeheure Verwirrung ist, eben so sehr der tollste Polytheismus zu seyn. Jedoch ist die Abgötterei des elenden Indiers, indem er den Affen oder was sonst anbetet, immer noch nicht jene elende Vorstellung des Pantheismus, daß Alles Gott, Gott Alles sey. Der indische Monotheismus ist übrigens selbst ein Beispiel, wie wenig mit dem bloßen Monotheismus gethan ist,

wenn die Idee Gottes nicht tief in ihr ſelbſt beſtimmt iſt. Denn jene Einheit, in ſofern ſie abſtract in ſich und hiermit leer iſt, führt es ſogar ſelbſt herbei, außer ihr das Concrete überhaupt, — als eine Menge von Göttern oder von empiriſchen, weltlichen Einzelnheiten, — ſelbſtſtändig zu haben. Jenen Pantheismus ſogar könnte man conſequent nach der ſeichten Vorſtellung deſſelben noch einen Monotheismus nennen; denn wenn nach derſelben Gott identiſch mit der Welt iſt, gäbe es, da es nur Eine Welt giebt, ſomit in dieſem Pantheismus auch nur Einen Gott. Die leere numeriſche Einheit muß wohl von der Welt prädicirt werden; aber dieſe abſtracte Beſtimmung hat weiter kein beſonderes Intereſſe, — vielmehr iſt dieſe numeriſche Einheit eben Dies, in ihrem Inhalte die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der Endlichkeiten zu ſeyn. Es iſt aber jene Täuſchung mit der leeren Einheit, welche allein die ſchlechte Vorſtellung eines Pantheismus möglich macht und herbeiführt. Nur die im unbeſtimmten Blauen ſchwebende Vorſtellung von der Welt, als Einem Dinge, dem All, konnte man etwa mit Gott verknüpfbar anſehen; nur daraus wurde es möglich, daß man dafür hielt, daß gemeint worden ſey, Gott ſey die Welt; denn wäre die Welt wie ſie iſt, als Alles, als die endloſe Menge der empiriſchen Exiſtenzen genommen worden; ſo hätte man es doch wohl nicht auch nur für möglich gehalten, daß es einen Pantheismus gegeben, der von ſolchem Inhalte behauptet habe, er ſey Gott.

Will man, um noch einmal auf das Factiſche zurückzukommen, das Bewußtſeyn des Einen, nicht nach der indiſchen Spaltung einestheils in die beſtimmungsloſe Einheit des abſtracten Denkens, anderntheils in die ermüdende, ſelbſt litaneiartig werdende Durchführung am Beſondern, ſondern es in der ſchönſten Reinheit und Erhabenheit ſehen, ſo muß man ſich bei den Muhammedanern umſehen. Wenn z. B. bei dem vortrefflichen Dſchelaleddin Rumi insbeſondere die Einheit

der Seele mit dem Einen, auch diese Einheit als Liebe hervorgehoben wird; so ist diese geistige Einheit eine Erhebung über das Endliche und Gemeine, eine Verklärung des Natürlichen und Geistigen, in welcher eben das Aeußerliche, Vergängliche des unmittelbaren Natürlichen, wie des empirischen, weltlichen Geistigen, ausgeschieden und absorbirt wird. *)

---

*) Ich kann mich nicht enthalten, zum Behuf einer nähern Vorstellung etliche Stellen hier anzuführen, die zugleich eine Vorstellung von der bewundernswürdigen Kunst der Uebertragung des Herrn Rückert, aus der sie genommen sind, geben mögen:

III. Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.

Ich sah in's Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träumen, ich sah in allen Träumen Eines.

Luft, Feuer, Erd und Wasser sind in Eins geschmolzen
In deiner Furcht, daß dir nicht wagt zu bäumen Eines.

Der Herzen alles Lebens zwischen Erd und Himmel
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines.

V. Obgleich die Sonn' ein Scheinchen ist deines Scheines nur,
Doch ist mein Licht und deines, ursprünglich Eines nur.

Ob Staub zu deinen Füßen der Himmel ist, der kreist;
Doch Eines ist und Eines mein Seyn und deines nur.

Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wird der Staub,
Und Eines bleibt und Eines, dein Wesen meines nur.

Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel geh'n
Zu ruhn in engen Räumen des Herzensschreines nur?

Wie bergen Sonnenstrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die spröden Hüllen des Edelsteines nur?

Wie darf Erdmoder speisend und trinkend Wasserschlamm,
Sich bilden die Verklärung des Rosenhaines nur?

Wie ward, was als ein Tröpflein die stumme Muschel sog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenscheines nur?

Herz, ob du schwimmst in Fluthen, ob du in Gluthen glimmst;
Fluth ist und Gluth Ein Wasser; sey deines, reines nur.

Ich enthalte mich, die Beiſpiele von den religiöſen und poetiſchen Vorſtellungen zu vermehren, die man pantheiſtiſch

---

IX. Ich ſage dir, wie aus dem Thone der Menſch geformt iſt:
Weil Gott dem Thone blies den Odem ein der Liebe.

Ich ſage dir, warum die Himmel immer kreiſen:
Weil Gottes Thron ſie füllt mit Widerſchein der Liebe.

Ich ſage dir, warum die Morgenwinde blaſen:
Friſch aufzublättern ſtets den Roſenhain der Liebe.

Ich ſage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt:
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweih'n der Liebe.

Ich kann die Räthſel alle dir der Schöpfung ſagen:
Denn aller Räthſel Löſung iſt allein die Liebe.

XV. Wohl endet Tod des Lebens Noth,
Doch ſchauert Leben vor dem Tod.
So ſchauert vor der Lieb' ein Herz,
Als ob es ſey vom Tod bedroht.

Denn wo die Lieb' erwachet, ſtirbt
Das Ich, der dunkele Deſpot.
Du laß ihn ſterben in der Nacht
Und athme frei im Morgenroth.

Wer wird in dieſer, über das Aeußerliche und Sinnliche ſich aufſchwingenden Poeſie die proſaiſche Vorſtellung erkennen, die von dem ſogenannten Pantheismus gemacht wird, und die vielmehr das Göttliche in das Aeußerliche und Sinnliche herabverſetzt? Die reichen Mittheilungen, welche uns Herr Tholuck in ſeiner Schrift: Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik, von den Gedichten Dſchelaleddins und Anderer giebt, ſind eben in dem Geſichtspunkte gemacht, von welchem hier die Rede iſt. In der Einleitung beweiſt Herr Th., wie tief ſein Gemüth die Myſtik erfaßt hat: er beſtimmt daſelbſt auch näher den Charakter der morgenländiſchen, und den der abendländiſchen und chriſtlichen gegen dieſelbe. Bei ihrer Verſchiedenheit haben ſie die gemeinſchaftliche Beſtimmung, Myſtik zu ſeyn. Die Verbindung der Myſtik mit dem ſogenannten Pantheismus, ſagt er S. 33, enthält die innere Lebendigkeit des Gemüths und Geiſtes, welche weſentlich darin beſteht, jenes äußerliche Alles, das dem Pantheismus zugeſchrieben zu werden pflegt, zu vernichten. Sonſt läßt Herr Th. es bei der gewöhnlichen unklaren Vorſtellung von Pantheismus bewenden; eine gründlichere Erörterung derſelben hatte zunächſt für den Gefühlsſtandpunkt des Herrn Verf. kein Intereſſe; man ſieht ihn ſelbſt

zu nennen gewohnt iſt. Von den Philoſophien, welchen man eben dieſen Namen gegeben, z. B. der Eleatiſchen oder Spinoziſtiſchen iſt ſchon früher (§. 50. Anm.) erinnert worden, wie ſie ſo wenig Gott mit der Welt identificiren und endlich machen, daß in dieſen Philoſophien dies Alles vielmehr keine Wahrheit hat, und daß man ſie richtiger als Monotheismen und in Beziehung auf die Vorſtellung von der Welt, als Akosmismen zu bezeichnen hätte. Am genaueſten würden ſie als die Syſteme beſtimmt, welche das Abſolute nur als die Subſtanz faſſen. Von den orientaliſchen, insbeſondere muhammedaniſchen Vorſtellungsweiſen kann man mehr ſagen, daß das Abſolute als die ſchlechthin allgemeine Gattung erſcheint, welche den Arten, den Exiſtenzen, einwohnt, aber ſo, daß dieſen keine wirkliche Realität zukommt. Der Mangel dieſer ſämmtlichen Vorſtellungsweiſen und Syſteme iſt, nicht zur Beſtimmung der Subſtanz als Subject und als Geiſt fortzugehen.

Dieſe Vorſtellungsweiſen und Syſteme gehen von dem Einen und gemeinſchaftlichen Bedürfniſſe aller Philoſophien wie aller Religionen aus, eine Vorſtellung von Gott und dann von dem Verhältniß deſſelben zu der Welt zu faſſen. In der Philoſophie wird es näher erkannt, daß aus der Beſtimmung der Natur Gottes ſich ſein Verhältniß zur Welt beſtimmt. Der reflectirende Verſtand fängt damit an, die Vorſtellungsweiſen und Syſteme des Gemüths, der Phantaſie und der Speculation zu verwerfen, welche den Zuſammenhang Gottes und der Welt ausdrücken, und um Gott rein im Glauben oder Bewußtſeyn zu haben, wird er als das Weſen

---

aber durch eine, nach dem gewöhnlichen Ausdruck ganz pantheiſtiſch zu nennende Myſtik von wunderbarer Begeiſterung ergriffen. Wo er jedoch ſich auf das Philoſophiren einläßt (S. 12 f.), kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der Verſtandes-Metaphyſik und ihre unkritiſchen Kategorien nicht hinaus.

von der Erſcheinung, als der Unendliche von dem Endlichen geſchieden. Nach dieſer Scheidung tritt aber die Ueberzeugung auch von der Beziehung der Erſcheinung auf das Weſen, des Endlichen auf den Unendlichen, und ſo fort, und damit die nun reflectirende Frage nach der Natur dieſer Beziehung ein. Es iſt in der Form der Reflexion über ſie, wo die ganze Schwierigkeit der Sache liegt. Dieſe Beziehung iſt es, welche das Unbegreifliche von Jenen, die von Gottes Natur nichts wiſſen wollen, genannt wird. Am Schluſſe der Philoſophie iſt nicht mehr der Ort, auch überhaupt nicht in einer exoteriſchen Betrachtung, ein Wort darüber zu verlieren, was Begreifen heiße. Da aber mit dem Auffaſſen dieſer Beziehung das Auffaſſen der Wiſſenſchaft überhaupt und alle Beſchuldigungen gegen dieſelbe zuſammenhängen; ſo mag noch Dies darüber erinnert werden, daß, indem die Philoſophie es allerdings mit der Einheit, aber nicht mit der abſtracten Einheit, der bloßen Identität und dem leeren Abſoluten, ſondern mit der concreten Einheit (dem Begriffe) zu thun und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun hat, - - daß jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Beſtimmung dieſer concreten Einheit iſt, und die tiefſte und letzte der Beſtimmungen der Einheit die des abſoluten Geiſtes iſt. Denjenigen nun, welche über die Philoſophie urtheilen und ſich über ſie äußern wollen, wäre zuzumuthen, daß ſie ſich auf dieſe Beſtimmungen der Einheit einließen und ſich um die Kenntniß derſelben bemühten, wenigſtens ſo viel wüßten, daß dieſer Beſtimmungen eine große Vielheit und daß eine große Verſchiedenheit unter ihnen iſt. Sie zeigen aber ſo wenig eine Kenntniß hievon und noch weniger eine Bemühung damit, daß ſie vielmehr, ſo wie ſie von Einheit, — und die Beziehung enthält ſogleich Einheit, — hören, bei der ganz abſtracten, unbeſtimmten Einheit ſtehen bleiben, und von Dem, worin allein alles Intereſſe

fällt, nämlich der Weiſe der Beſtimmtheit der Einheit, abſtrahiren. So wiſſen ſie nichts über die Philoſophie auszuſagen, als daß die trockne Identität ihr Princip und Reſultat, und daß ſie das Identitätsſyſtem ſey. An dieſem begriffloſen Gedanken der Identität ſich haltend, haben ſie gerade von der concreten Einheit, dem Begriffe und dem Inhalte der Philoſophie, gar nichts, ſondern vielmehr ſein Gegentheil gefaßt. Sie verfahren in dieſem Felde, wie in dem phyſiſchen die Phyſiker, welche gleichfalls wohl wiſſen, daß ſie mannigfaltige ſinnliche Eigenſchaften und Stoffe, — oder gewöhnlich nur Stoffe (denn die Eigenſchaften verwandeln ſich ihnen gleichfalls in Stoffe), — vor ſich haben, und daß dieſe Stoffe auch in Beziehung auf einander ſtehen. Nun iſt die Frage, welcher Art dieſe Beziehung ſey, und die Eigenthümlichkeit und der ganze Unterſchied aller natürlichen, unorganiſchen und lebendigen Dinge, beruht allein auf der verſchiedenen Beſtimmtheit dieſer Einheit. Statt aber dieſe Einheit in ihren verſchiedenen Beſtimmtheiten zu erkennen, faßt die gewöhnliche Phyſik (die Chemie mit eingeſchloſſen) nur die eine, die äußerlichſte, ſchlechteſte auf, nämlich die Zuſammenſetzung, wendet nur ſie in der ganzen Reihe der Naturgebilde an, und macht es ſich damit unmöglich, irgend eines derſelben zu faſſen. — Jener ſchaale Pantheismus geht ſo unmittelbar aus jener ſchaalen Identität hervor; Diejenigen, welche dies ihr eigenes Erzeugniß zur Beſchuldigung der Philoſophie gebrauchen, vernehmen aus der Betrachtung der Beziehung Gottes auf die Welt, daß von dieſer Kategorie, Beziehung, das Eine, aber auch nur das Eine Moment, und zwar das Moment der Unbeſtimmtheit die Identität iſt; nun bleiben ſie in dieſer Halbheit der Auffaſſung ſtehen, und verſichern factiſch falſch, die Philoſophie behaupte die Identität Gottes und der Welt, und indem ihnen zugleich Beides, — die Welt ſo ſehr als Gott, — feſte Subſtantiali-

tät hat, ſo bringen ſie heraus, daß in der philoſophiſchen Idee Gott zuſammengeſetzt ſey aus Gott und der Welt; und Dies iſt dann die Vorſtellung, welche ſie vom Pantheismus machen, und welche ſie der Philoſophie zuſchreiben. Die, welche in ihrem Denken und Auffaſſen der Gedanken nicht über ſolche Kategorien hinauskommen, und von denſelben aus, die ſie in die Philoſophie, allwo dergleichen nicht vorhanden iſt, hineintragen, ihr die Krätze anhängen, um ſie kratzen zu können, vermeiden alle Schwierigkeiten, die ſich beim Auffaſſen der Beziehung Gottes auf die Welt hervorthun, ſogleich und ſehr leicht dadurch, daß ſie eingeſtehen, dieſe Beziehung enthalte für ſie einen Widerſpruch, von dem ſie nichts verſtehen; daher ſie es bei der ganz unbeſtimmten Vorſtellung ſolcher Beziehung und ebenſo der nähern Weiſen derſelben z. B. der Allgegenwart, Vorſehung u. ſ. f., bewenden laſſen müſſen. Glauben heißt in dieſem Sinne nichts Anderes, als, nicht zu einer beſtimmten Vorſtellung fortgehen, auf den Inhalt ſich weiter nicht einlaſſen wollen. Daß Menſchen und Stände von ungebildetem Verſtande mit unbeſtimmten Vorſtellungen befriedigt ſind, iſt zuſammenſtimmend; aber wenn gebildeter Verſtand und Intereſſe für die reflectirende Betrachtung in Dem, was für höheres und das höchſte Intereſſe anerkannt wird, mit unbeſtimmten Vorſtellungen ſich begnügen will, ſo iſt ſchwer zu unterſcheiden, ob es dem Geiſte mit dem Inhalt in der That Ernſt iſt. Wenn es aber Denen, die an dem angegebenen kahlen Verſtande hängen, z. B. mit der Behauptung der Allgegenwart Gottes in dem Sinne Ernſt würde, daß ſie den Glauben daran in beſtimmter Vorſtellung ſich präſent machten, — in welche Schwierigkeit würde der Glaube, den ſie an wahrhafte Realität der ſinnlichen Dinge haben, ſie verwickeln? Sie würden Gott nicht wohl, wie Epikur, in den Zwiſchenräumen der Dinge, d. i. in den Poren der Phyſiker, wohnen laſſen

wollen, als welche Poren das Negative ſind, was neben dem Materiell-reellen ſeyn ſoll. Schon in dieſem Neben würden ſie ihren Pantheismus der Räumlichkeit haben, — ihr Alles, als das Außereinander des Raumes beſtimmt. Indem ſie aber Gott eine Wirkſamkeit auf und in dem erfüllten Raum, auf und in der Welt, in ſeiner Beziehung auf ſie, zuſchreiben würden; ſo hätten ſie die unendliche Zerſplitterung göttlicher Wirklichkeit in die unendliche Materialität, — ſie hätten die ſchlechte Vorſtellung, welche ſie Pantheismus oder All-Eins-Lehre nennen, in der That nur als die eigene nothwendige Conſequenz ihrer ſchlechten Vorſtellungen von Gott und der Welt. Dergleichen, wie die vielbeſprochene Einheit oder Identität aber der Philoſophie aufzubürden, iſt eine ſo große Sorgloſigkeit um Gerechtigkeit und Wahrheit, daß ſie nur durch die Schwierigkeit, ſich Gedanken und Begriffe, d. h. nicht die abſtracte Einheit, ſondern die vielgeſtalteten Weiſen ihrer Beſtimmtheit, in den Kopf zu ſchaffen, begreiflich gemacht werden könnte. Wenn factiſche Behauptungen aufgeſtellt werden, und die Facta Gedanken und Begriffe ſind, ſo iſt es unerläßlich dergleichen zu faſſen. Aber auch die Erfüllung dieſer Anfoderung hat ſich dadurch überflüſſig gemacht, daß es längſt zu einem ausgemachten Vorurtheil geworden iſt, die Philoſophie ſey Pantheismus, Identitätsſyſtem, All-Einslehre, ſo daß Derjenige, der dies Factum nicht wüßte, entweder nur als unwiſſend über eine bekannte Sache, oder als um irgend eines Zwecks willen Ausflüchte ſuchend, behandelt würde. — Um dieſes Chorus willen habe ich geglaubt, mich weitläuftiger und eroteriſch über die äußere und innere Unwahrheit dieſes angeblichen Factums erklären zu müſſen; denn über die äußerliche Faſſung von Begriffen als bloßen Factis, wodurch eben die Begriffe in ihr Gegentheil verkehrt werden, läßt ſich zunächſt auch nur eroteriſch ſprechen. Die eſoteriſche Betrach-

tung aber Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe, iſt die Philoſophie ſelbſt.

§. 574.

Dieſer Begriff der Philoſophie iſt die ſich denkende Idee, die wiſſende Wahrheit (§. 236), das Logiſche mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit iſt. Die Wiſſenſchaft iſt auf dieſe Weiſe in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logiſche ſo ihr Reſultat als das Geiſtige, daß es aus dem vorausſetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur an ſich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiemit aus der Erſcheinung, die es darin an ihm hatte, in ſein reines Princip, zugleich als in ſein Element, ſich erhoben hat.

§. 575.

Es iſt dieſes Erſcheinen, welches zunächſt die weitere Entwicklung begründet. Die erſte Erſcheinung macht der Schluß aus, welcher das Logiſche zum Grunde als Ausgangspunkt, und die Natur zur Mitte hat, die den Geiſt mit demſelben zuſammenſchließt. Das Logiſche wird zur Natur, und die Natur zum Geiſte. Die Natur, die zwiſchen dem Geiſte und ſeinem Weſen ſteht, trennt ſie zwar nicht zu Extremen endlicher Abſtraction, noch ſich von ihnen zu einem Selbſtſtändigen, das als Anderes nur Andere zuſammenſchlöſſe; denn der Schluß iſt in der Idee und die Natur weſentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment beſtimmt und an ſich die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des Uebergehens, und die Wiſſenſchaft die des Ganges der Nothwendigkeit, ſo daß nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als ſein Zuſammenſchließen mit ſich ſelbſt geſetzt iſt.

§. 576.

Dieſe Erſcheinung iſt im zweiten Schluſſe inſoweit aufgehoben, als dieſer bereits der Standpunkt des Geiſtes ſelbſt iſt, welcher das Vermittelnde des Proceſſes iſt, die Natur vor-

ausgesetzt und sie mit dem Logischen zusammenschließt. Es ist der Schluß der geistigen Reflexion in der Idee; die Wissenschaft erscheint als ein subjectives Erkennen, dessen Zweck die Freiheit und das selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.

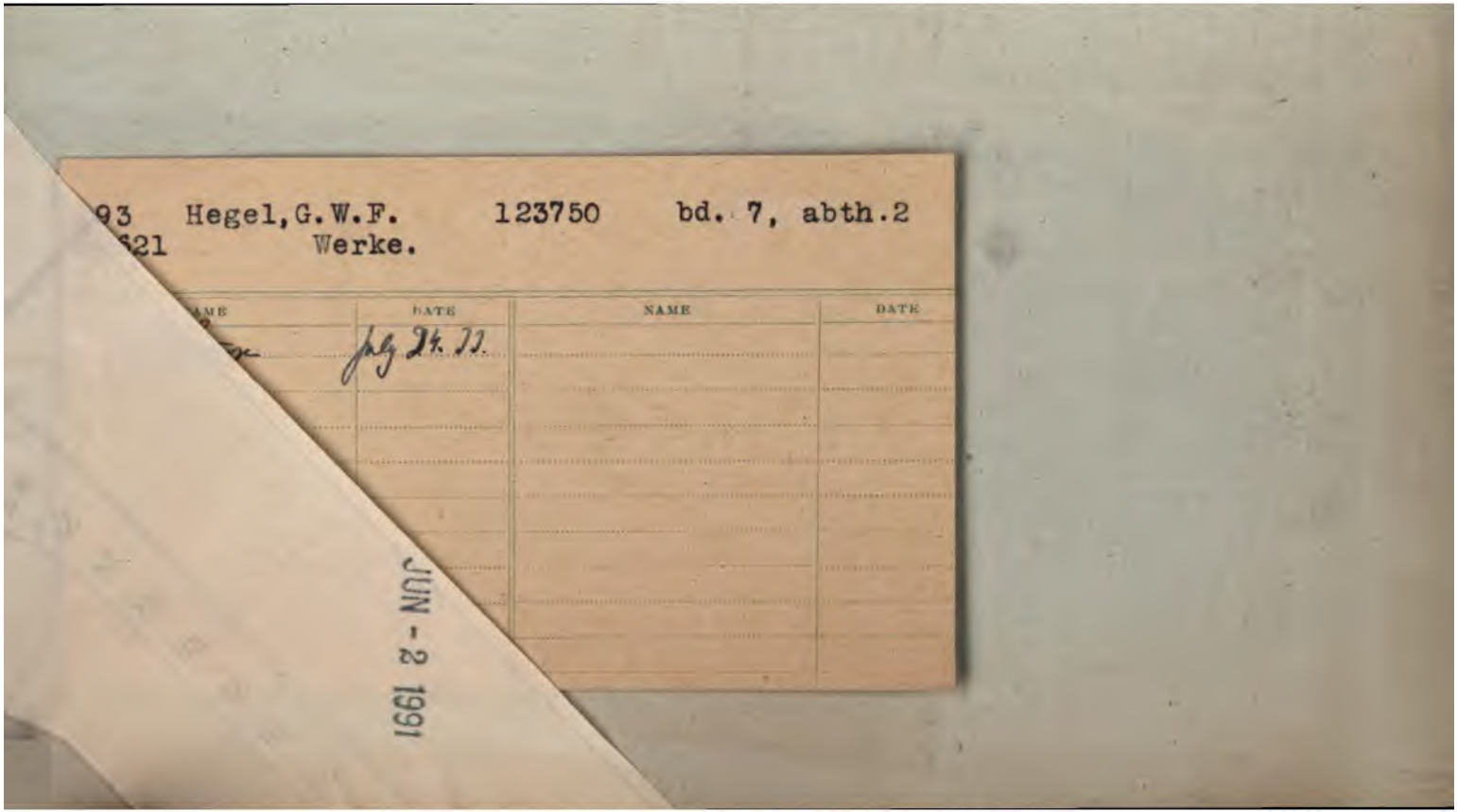
§. 577.

Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche die sich wissende Vernunft, das absolut-Allgemeine zu ihrer Mitte hat, die sich in Geist und Natur entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Proceß der subjectiven Thätigkeit der Idee, und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Proceß der an sich, objectiv, seyenden Idee. Das Sich-Urtheilen der Idee in die beiden Erscheinungen (§. 575. 6) bestimmt dieselben als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, — der Begriff, — es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebenso sehr die Thätigkeit des Erkennens ist, — die ewige an- und für sich seyende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und genießt.

Aristoteles Metaphysik. XI. 7.

Ἡ δὲ νοήσις ἡ καθ' αὑτὴν, τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα.

Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς


93 Hegel, G.W.F. 123750 bd. 7, abth.2
621 Werke.
NAME
DATE
Jul 24. 11.
NAME
DATE
JUN - 2 1991